تسديد النظر

في حقيقة المقاصد الشرعية والمصالح المرعية

وكيفية اعتبارها في استنباط الأحكام الشرعية



زهران كاده

الألوكة

www.alukah.net

« تسديد النظر »

في حقيقة المقاصد الشرعية والمصالح المرعية وكيفية اعتبارها في استنباط الأحكام الشرعية

تأليف
زهران كاده



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين, وبعد فإني لما يسر الله لي بمنه وتوفيقه وضع كتاب "بلوغ المأمول في تحقيق مبادئ علم الأصول" المعرب عن جملةِ ما يتعلق بهذا العلم (أصول الفقه) من تعريفه وبيان غايته وثمرته, وفضله, ونسبته إلى غيره من العلوم, وما سوى ذلك من سائر الأمور المعدودة في مقدمات العلم ومبادئه, ولا يخفى على المعتنين بالعلوم الشرعية عموما وبأصول الفقه خصوصا, ما تتحرك به ألسنة وأقلام من الكلام في باب المقاصد الشرعية, وكثير من ذلك لم يسلم من خلط وخبط, عن قصد أو غير قصد, وانجر ذلك إلى التشويش على علم أصول الفقه, وتوهم أو إيهام خصومةٍ بين الفنين, أعني مقاصد الشريعة وأصول الفقه- رأيت من اللازم عليَّ أن أطرق هذا الباب استكمالا لما يتعلق بأصول الفقه من مقدمات ومبادئ.

وقد كان عزمي في الابتداء متجها إلى جعل هذا البحث في ضمن كتاب "بلوغ المأمول", ويكون محلُّه آخرَ الكلام على تعريف أصول الفقه, ولكني رأيتُ الكلام فيه قد انتشر واتسع, وزاد على القدر الذي به يكون بحثا في كتاب, فآثرت إفراده في كتاب برأسه, وسميته: "تسديد النظر في حقيقة المقاصد الشرعية والمصالح المرعية وكيفية اعتبارها في استنباط الأحكام الشرعية".

وقد قال الفيروزآبادي في "القاموس" : (سدده تسديدا: قوَّمه، ووفقه للسَّداد، أي: الصواب من القول والعمل. وسَدَّ يَسِدُّ: صار سديدا. وسد الثُّلْمة، كمد: أصلحها، ووثقها. واستد: استقام), ولابن الدهان كتاب عنوانه (تقويم النظر), وفي "مختار الصحاح" : (قوم الشيء تقويما فهو قويم أي: مستقيم).

فالمقصود طلبُ استقامةِ النظر في هذا المطلب العالي, ومعلومٌ أن النتيجة تابعة لمقدماتها المنظور فيها, فمهما اختل شيء من المقدمات تبعه اختلال في النتيجة, فلزم ضبط المقدمات وتصحيحها لمن رام صحيح النتائج, وقد قالوا: "من زرع سبخة حصد الفقر", كما قالوا: "من زرع المعروف حصد الشكر".

واعلم أن الاستفادة من هذا الكتاب لا تقع تامة كاملة إلا باستيعاب مباحثه كلِّها بالنظر والتدبر, لما بينها من الاتصال الوثيق, وكثيرا ما يكون اللاحق منها مبتنيا على السابق, فاعتبر هذا رحمك الله.



(حقيقة المقاصد والمصالح)

ولتكن البداءة بتعريف كلٍّ من المقاصد والمصالح، ثم نخلص إلى ما يتعلق بهما من مباحث، والله المعين لا رب سواه.

فـ(المقاصد جمع مقصد – بفتح ما قبل آخره – إذا أردت المصدر بمعنى: القصد، وإذا أردت المكان بمعنى: جهة القصد فيُكسَر ما قبل آخره.

وهذا هو القياس في "مفعل" التي يكون فعلها من باب "ضرب" أي بفتح الماضي وكسر المضارع، قال ابن مالك في لامية الأفعال:

مِنْ ذي الثلاثة لا يَفعِلْ له أئت بمفـ ... ـعَلٍ لمصدرٍ أوْ ما فيه قد عُمِلا

إلى أن يقول بعد بيتين:

في غير ذا عينَه افتَحْ مصدرًا وسِوا ... هُ اكسِرْ وشذَّ الذي عن ذلك اعتزلا)[1].

قال في "القاموس" : (القصد: استقامة الطريق، والاعتماد، والأَمُّ، قَصَدَه، وله، وإليه، يَقصِده)[2].

قلت: والمناسِبُ لما نحن فيه هو الاعتمادُ والأَمُّ، وقد قال تعالى: {وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ}، قال البغوي: (معناه لا تقصدوا)[3].

وقال ابن عاشور: (تيمم بمعنى قصد وعمد)[4].

وفي "مختار الصحاح" : ("يمَّمه" قصده، و"تيمَّمه" تقصده، و"تيمم" الصعيدَ للصلاة، وأصلُه التعمُّد والتوخي من قولهم: تيممه وتأممه)[5].

وفي "المصباح المنير" : (وتيممت الصعيد تيمما، وتأممت أيضا، قال ابن السكيت قوله تعالى: {فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} أي: اقصدوا الصعيد الطيب، ثم كثر استعمالُ هذه الكلمة حتى

---

(1) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بية (ص 11)

(2) القاموس (ص 310)

(3) معالم التنزيل 332/1

(4) التحرير والتنوير 56/3

(5) مختار الصحاح (ص 349)

صار التيممُ في عرف الشرع عبارةً عن استعمال التراب في الوجه واليدين على هيئة مخصوصة, ويممت المريض فتيمم, والأصل يممته بالتراب)[6].

قلت: وقَصَدَ الشيءَ طلبه أيضا, قال في "المصباح" : (قصدت الشيءَ وله وإليه قصدا, من باب ضرب, طلبته بعينه, وإليه قصدي ومقصَدي بفتح الصاد, واسمُ المكان بكسرها نحو مقصِدٍ معيَّن, وبعضُ الفقهاء جمع القصد على قصود)[7].

فكأنَّ المقصودَ من الشيء هو المطلوبُ منه.

وعلى هذا فالمقصود من الشيء هو ما طُلِب لأجله الشيءُ وله تُيُمِّم.

وهذا هو فائدةُ الشيء والغرضُ منه.

قال الشيخ أحمد زروق: (فائدة الشيء: ما قُصِد له وجودُه)[8].

وقال السوسي: (الغرضُ: ما لأجله إقدامُ الفاعل على الفعل, ومِن لازِم ذلك أن يكون مقصودا)[9].

قلت: والفعل المجرد عن المقصد والغاية هو المعبر عنه بـ(العبث), إذ (لا معنى للعبث إلا وجود شيء بغير فائدة)[10], قال التهانوي: (العبث: بفتح العين والباء الموحدة بحسب اللغة: فِعْلٌ لا يترتب عليه فائدة أصلا)[11], وقال الكفوي: (العبث: هو ما يخلو عن الفائدة)[12], وقيل: (ما ليس فيه غرضٌ صحيحٌ لفاعلِه)[13], قال تعالى: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا} قال القاسمي: (أي: بغير حكمة)[14], ولهذا قال ابن نجيم: (الشيءُ لا يخرجِ عن كونه عبثا إلا إذا كان له غاية)[15].

---

(6) المصباح المنير 681/2

(7) السابق 504/2

(8) قواعد التصوف (ص 26)

(9) حاشية قرة العين (ص 169)

(10) شرح مختصر الروضة 274/2

(11) كشاف اصطلاحات الفنون 1162/2

(12) الكليات (ص 643) , وقال ابن عاشور في التحرير والتنوير 134/18 : (العبث: العمل الذي لا فائدة فيه).

(13) التعريفات (ص 190)

(14) محاسن التأويل 305/7

(15) فتح الغفار 15/3



قال النووي: (اعلم أن أصل العبادة الطاعة، والعباداتُ كلُّها لها معانٍ قطعا, **فإنَّ الشرع لا يأمر بالعبث**، ثم معنى العبادات قد يفهمه المكلَّف وقد لا يفهمه)[16].

إذا تقرر هذا فيكون المراد بمقاصد الشريعة هو: غاياتُها وحِكَمُها ومراميها, فهي: المعاني والحِكَم التي لأجلها شُرِعت الأحكام, ولذلك كانت الأحكام مشتملة عليها منوطة بها.

قال ابن خلدون: (إنَّ الأحكام الشرعية كلَّها لا بد لها من مقاصدَ وحِكَمٍ تشتمل عليها وتُشرَع لأجلها)[17].

وقال علال الفاسي: (المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها, والأسرار التي وضعها الشارع عند كلِّ حكمٍ من أحكامها)[18].

فالله ﷻ لم يضع شريعته عبثا, وإنما لحكمة اقتضاها اسمُه الحكيم.

قال ابن النجار: (ولأنه سبحانه وتعالى حكيم، شرع الأحكام لحكمة ومصلحة، لقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}، والإجماع واقعٌ على اشتمال الأفعال على الحِكَم والمصالح)[19].

والخلق كالأمر كلاهما لا يقع إلا لحكمة, ولهذا فإنه قد ثبت (إنكارُه سبحانه على من زعم أنه لم يَخْلُقِ الخَلْقَ لغايةٍ ولا لحكمة, بقوله: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا}, وقوله: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}, وقوله: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ})[20].

ثم إن الحكمة التي لأجلها شرع الحكم قد يهتدي العقلُ إلى الكشف عنها ومعرفتها وقد لا يهتدي, فتبقى خافية عليه, كما أشار إليه النووي.

قال ابن فرحون: (اعلم أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام بحِكَم، منها ما أدركناه, ومنها ما خَفِي علينا)[21].

وقال الأبياري[22]: (إن استقراء الشريعة يرشدنا إلى أنَّ الأحكامَ إنما أثبتت مرتبطة بالمصالح, ولكنها قد تظهر للناظرين, وقد تخفى ويستأثر الله تعالى بعلم ذلك)[23].

---

(16) الإيضاح في المناسك للنووي مع حاشية ابن حجر الهيتمي (ص 414)

(17) المقدمة (ص 244)

(18) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص 7)

(19) شرح الكوكب المنير 314/1

(20) البحر المحيط 258/7

(21) تبصرة الحكام 138/2

وقال الطوفي: (أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبته سمي تعبدا، وما ظهرت مناسبته سمي معلَّلا)[24].

وقال الشيخ محمد سعيد الباني: (جميع الأحكام التي شرعها الله معلَّلة بالمصالح, لأنه تعالى تفضل على عباده ببعثة الرسل بالشرائع لسعادتهم في الدارين, لكن مِن العلل ما يمكن الوصولُ إليها وهو الأغلب, ومنها ما لا يمكن كالأحكام التعبدية)[25].

وقال المقبلي: (الأحكام التعبدية مع ندرتها إنما معناها: أن علةَ الحكم لم تَظهَر لنا ظهورا يسوغ معه الإلحاق بذلك الحكم لأجلها, **لا أنه لا علةَ له في نفس الأمر**)[26].

وقال القرافي: (كل أمر تعبدي معناه: أن فيه معنًى لم نعلمْه لا أنه ليس فيه معنى)[27], وقال أيضا: (معناه: أن فيه مصلحةً لا نعلمها)[28].

وقال خليل بن إسحاق في "التوضيح" : (فائدة: كثيرا ما يذكر العلماء التعبد، ومعنى ذلك: الحكم الذي لا تظهر حكمته بالنسبة إلينا, مع أنَّا نَجْزِم أنه لا بد مِن حكمة؛ وذلك لأنَّا استقرأنا عادة الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد؛ ولهذا قال ابن عباس: "إذا سمعتَ نداءَ الله فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر"، كإيجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات، وأرش الجنايات لجبر المتلفات، وتحريم القتل والسكر والزنى والقذف والسرقة صونا للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض وإعراضا عن المفسدات. ويُقرِّب إليك ما أشرنا إليه مثالٌ في الخارج, إذا رأينا مَلِكا عادتُه يكرم العلماء ويهين الجهال، ثم أكرم شخصا, غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرع حكما عَلِمنا أنه شرعه لحكمة، ثم إن ظهرت لنا فنقول: هو معقول المعنى، وإن لم تظهر لنا فنقول: هو تعبد، والله أعلم)[29].

---

(22) هو علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكاني ثم الأبياري, يلقب بشمس الدين, توفي بالإسكندرية سنة (616), قال ابن عاشور: (كان إماما في الفقه والأصول والمعقول, حتى فضل على فخر الدين الرازي في الأصول, له شرح على البرهان لإمام الحرمين, والتكملة في الفقه, وسفينة النجاة على طريقة إحياء الغزالي, وهو بديعٌ أتقَنُ من الإحياء). التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح 138/1 - 139

(23) التحقيق والبيان 499/3

(24) شرح مختصر الروضة 382/3

(25) عمدة التحقيق (ص 86 - 87)

(26) العلم الشامخ (ص 98)

(27) الفروق 584/2

(28) السابق 483/2

(29) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب 73/1 , ومواهب الجليل للحطاب 177/1

قلت: ثم الأحكام المعللة قد تكون عِلَلُها ظاهرة فتنقدح في الخاطر من غير كلفة وإمعان نظر, وقد تكون غامضة خفية, فيتوقف دركها على ضربٍ من النظر والاستنباط.

قال ابن تيمية: (إن إدراك الصفة المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة المعاني التي عُلِّقت بها الأحكام من أشرف العلوم، فمنه الجليُّ الذي يعرفه أكثرُ الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصُّهم)[30].

ومن هنا جعل الماوردي قسمة الأحكام باعتبار درك عللها ثلاثية, فقال: (مِن علل المصالح ما هو ظاهرٌ، ومنها ما هو غامض، ومنها ما هو مغيَّب حكمة استأثر بها)[31].

وهي القسمة التي ذكرها ابنُ عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة" حيث قال: (وجدنا الفقهاءَ الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيمَ أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

1 - قسم معلَّل لا محالة, وهو ما كانت علته منصوصة أو مُومَأً إليها، أو نحو ذلك.

2 - وقسم تعبدي محض, وهو ما لا يُهتدَى إلى حكمته.

3 - وقسم متوسط بين القسمين, وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه)[32].

وأما الجويني في "مغيث الخلق", فقد جعل الأحكام الشرعية من حيث التعليل والتعبد ثلاثة أقسام, قسم تعبدي محض, وقسم معلل, وقسم معلل بأصله تعبدي بتفاصيله.

فقال أبو المعالي: (أحكام الشرع تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أصلا, وإلى ما يعقل معناه ظاهرا[33], وإلى ما يعقل أصل معناه ولكن لا يعقل وجه تفاصيله.

الأول: كضرب الدية على العاقلة[34] ووجوب الغسل بخروج المني دون خروج البول.

---

(30) إعلام الموقعين 238/3

(31) أدب الدنيا والدين (ص 130)

(32) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 150)

(33) في المطبوع: [وإلى ما لا يعقل معناه ظاهرا]. وهو غلط, والله أعلم. (ز)

(34) في تمثيله لهذا الصنف بضرب الدية على العاقلة نظر, فقد قال الأبياري: (ضرب الدية على العاقلة كان في الجاهلية فأقره الإسلام, ولو لم يعقل معناه لم تتفق الجاهلية عليه قبل الإسلام, والسر فيه كثرة وقوع الخطأ وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح). التحقيق والبيان 456/3 . وأصل الكلام للغزالي في المستصفى (ص 327) كما ذكر المعلق على الكتاب, وانظر أيضا: التحقيق والبيان 680/3 - 681 . وقال ابن السبكي: (مسألة العاقلة معقولة المعنى, واتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع يرشد إلى ذلك, لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول وإنما يُتلقى من الشرع). الإبهاج 96/3 , وانظر: إعلام الموقعين لابن القيم 217/3 - 220

والثاني: كمشروعية القصاص, وهو معقول, وهو لحكمة الردع والزجر.

والثالث: نحو الوضوء, أصل المعنى معقول وهو النظافة والصلاة وهي الرياضة وإزالة الأنجاس, ولكن تطرق إلى تفاصيله أنواع من التعبدات كتفاصيل الركعات)[35].

قلت: ثم جماعُ تلك الحِكَم التي لأجلها شرعت الأحكام هو تحقيق مصالح العباد.

قال قتادة: (إن الله لم يأمر العباد بما أمرهم به لحاجته إليهم, ولا نهاهم عما نهاهم عنه بُخلا به عليهم, ولكن أمرهم بما فيه صلاحُهم, ونهاهم عما فيه فسادُهم)[36].

وقال الماوردي: (اعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلَّفَ الخَلْقَ متعبَّداتِه، وألزمهم مفترضاته، وبعث إليهم رسله, وشرع لهم دينه, لغير حاجةٍ دعته إلى تكليفهم، ولا من ضرورةٍ قادته إلى تعبدهم، **وإنما قصد نفعَهم**, تفضُّلا منه عليهم كما تفضل بما لا يُحصى عَدًّا من نعمه)[37].

وقال العز بن عبد السلام: (التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم, والله غني عن عبادة الكل، ولا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين, بل لو كانوا كلُّهم على أفجر قلب رجلٍ واحدٍ منهم, لم ينقص ذلك من ملكه شيئا، ولو كانوا كلهم على أتقى قلب رجل واحد منهم, لم يزد ذلك في ملكه شيئا، ولم يبلغوا ضره فيضروه ولا نفعه فينفعوه، وكلٌّ ضالٌّ إلا من هداه الله، وجائع إلا من أطعمه الله، وعارٍ إلا من كساه)[38].

وقال ابن تيمية: (إن الله تعالى ليس كمثله شيء, وليس أمرُه لنا كأمر الواحد منا لعبده وخدمه, وذلك أن الواحد منا إذا أمر عبده فإما أن يأمره لحاجته إليه أو إلى المأمور به أو لحاجته إلى الأمر فقط, فالأول كأمر السلطان جندَه بما فيه حفظُ ملكه ومنافعهم له, فإنَّ هداية الخلق وإرشادهم بالأمر والنهي هي من باب الإحسان إليهم, والمحسن من العباد يحتاج إلى إحسانه, قال الله تعالى: {إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا}, وقال: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا}. والله تعالى لم يأمر عباده لحاجته إلى خدمتهم ولا هو محتاج إلى أمرهم, وإنما أمرهم إحسانا منه ونعمة أنعم بها عليهم, فأمرهم بما فيه صلاحُهم ونهاهم عما فيه فسادُهم. وإرسالُ الرسل وإنزال الكتب مِن أعظم نعمه على خلقه كما قال: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ

---

(35) مغيث الخلق (ص 39 - 40)

(36) مجموع فتاوى ابن تيمية 194/18

(37) أدب الدنيا والدين (ص 87)

(38) قواعد الأحكام 73/2



إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}، وقال تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ}، وقال: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا}، فمن أنعم الله عليه مع الأمر بالامتثال فقد تمت النعمة في حقه، كما قال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي}، وهؤلاء هم المؤمنون، ومن لم ينعم عليه بالامتثال بل خذله حتى كفر وعصى فقد شقي لما بدل نعمة الله كفرا كما قال: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ})[39].

قلت: فالحاصل أن قصد الشارع صلاحُ الخلق.

قال العز بن عبد السلام: (المقصود بالشرائع إرفاق العباد)[40].

وقال أيضا: (قد عَلِمْنا من موارد الشرع ومصادره أنَّ مطلوب الشرع إنما هو مصالحُ العباد في دينهم ودنياهم)[41].

وقال الغزالي: (عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثة الرسل وتمهيد بساط الشرع أراد صلاحَ أمرِ الخَلْق في دينهم ودنياهم)[42].

وقال القرطبي: (لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قُصِد بها مصالحُ الخلق الدينية والدنيوية)[43].

وقال ابن خلدون: (أحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع)[44].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا)[45].

وقال في "الاعتصام" : (إن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم، لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها)[46].

---

(39) مجموع الفتاوى 356/11 - 357

(40) قواعد الأحكام 206/1

(41) السابق 37/1

(42) شفاء الغليل (ص 204)

(43) تفسير القرطبي 63/2 - 64

(44) المقدمة (ص 179)

(45) الموافقات 9/2

(46) الاعتصام 55/1

ولهذا قال أبو الوفاء ابن عقيل: (الشريعة: ما وضعه الحَقُّ لمصالح الخَلْق)[47].

وقال العز بن عبد السلام: (والشريعة كلُّها مصالحُ من رب الأرباب لعباده, فيا خيبة من لم يقبل نصحه في الدنيا والآخرة)[48].

وقال الدهلوي: (المقصود الأصلي في شرع الأحكام هي المصالح)[49].

وقال ابن عاشور: (إذا نحن استقرينا مواردَ الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا - من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة - أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمِن عليه وهو نوعُ الإنسان. ويشمل صلاحَه وصلاحَ عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالَم الذي يعيش فيه)[50].

وقال أيضا: (إن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد, وذلك يَحصُل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده, فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله. ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله)[51].

وقال ابن تيمية: (وأصل ذلك أن يعلم العبد أن الله لم يأمرنا إلا بما فيه صلاحُنا, ولم ينهنا إلا عما فيه فسادُنا, ولهذا يُثني اللهُ على العمل الصالح ويأمر بالصلاح والإصلاح وينهى عن الفساد, فالله سبحانه إنما حرم علينا الخبائث لما فيها من المضرة والفساد, وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا)[52].

وقال ابن كثير في "تفسيره" : (قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا نعيم بن حماد حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا مسعر حدثني معن وعوف أو أحدُهما أن رجلا أتى عبد الله بن مسعود فقال: اعهد إليَّ, فقال: إذا سمعتَ الله يقول: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} فارعها سمعَك, فإنه خيرٌ يأمر به أو شرٌّ ينهى عنه)[53].

---

(47) تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص 329)

(48) قواعد الأحكام 198/2

(49) حجة الله البالغة 214/1

(50) مقاصد الشريعة (ص 194)

(51) السابق (ص 197)

(52) مجموع الفتاوى 282/25

(53) تفسير ابن كثير 6/2



وقال العز بن عبد السلام: (الشريعة كلها نصائح, إما بدرأ مفاسد أو بجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا}؛ فتأمل وصيتَه بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثا على اجتناب المفاسد, وما في بعض الأحكام من المصالح حثا على إتيان المصالح)[54].

(درء المفاسد راجع إلى جلب المصالح)

قال تاج الدين السبكي: (رجع الشيخ عز الدين بن عبد السلام الفقهَ كلَّه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، بل **قد يَرجع الكلُّ إلى اعتبار المصالح، فإنَّ درءَ المفاسد من جملتها)**[55].

وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" عند قول القرافي (المناسبة ما تضمَّن تحصيلَ مصلحة ودرء مفسدة) : (رَجَع المناسَبةَ للمصلحة والمفسدة, وذلك مَرْجِعُ التشريع, **وما دَفْعُ المفسدة إلا مصلحة, فمرجعُ الجميعِ المصلحة)**[56].

وقد أشار إلى هذا الغزالي في "المستصفى" حين قال: (نعني بالمصلحةِ المحافظةَ على مقصود الشرع, ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينَهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظَ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوت هذه الأصول فهو مفسدة, **ودفعها مصلحة)**[57].

وقال الطوفي في شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" : (الضرر هو المفسدة, فإذا نفاها الشرعُ لَزِمَ إثباتُ النفعِ الذي هو المصلحة, لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما)[58].

قلت: فصار دفع الضرر والمفسدة عينَ المصلحة, ولهذا قال ابن قدامة في "روضة الناظر" : (المصلحة: جلب المنفعة أو دفع المضرة)[59].

وبهذا يُعلم أن قولهم (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) ليس على إطلاقه, وإنما فرضُه فيما لو كانت مصلحة درء المفسدة تربو على المصلحة المقابلة التي يُقصَد جلبُها,

---

(54) قواعد الأحكام 11/1

(55) الأشباه والنظائر السيوطي (ص 8) , وانظر: تشنيف المسامع للزركشي 461/3

(56) حاشية التوضيح والتصحيح 160/2 - 161

(57) المستصفى (ص 174)

(58) التعيين في شرح الأربعين للطوفي (ص 238)

(59) روضة الناظر 478/1

فعندئذ يقتضي الشرعُ والعقلُ تحصيلَ أرجحِ المصلحتين, وهي فيما فرضناه درءُ المفسدة, فيكون درؤها مقدَّما على جلب المصلحة, لا لكونه درءَ مفسدة وإنما لكونه يستلزم مصلحةً أرجحَ من المصلحة المقابلة.

ولهذا قال ابن تيمية: (مِن أصول الشرع أنه إذا تعارض المصلحة والمفسدة قُدِّمَ أرجحُهما)[60], فلم يُطلقِ القولَ بتقديم درء المفسدة, وإنما جعل المدارَ على رجحان إحداهما من غير تعيين, ومِثْلُه قولُ الشاطبي: (إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأنُ العقلاء النظرُ إلى التفاوت)[61].

ومن هنا قال ابن السبكي: (لقائلٍ أن يقول: تقديم درء المفاسد على جلب المصالح عند التعارض إنما هو فيما إذا تساويا من حيث المصلحة والمفسدة, أما لو ترجح جانب المصلحة مثل إن عظم وقعها وجَلَّ خَطْبُها على جانب المفسدة فإن حقر أمرها وقل, فلا نسلم هنا أن درء هذه المفسدة أولى من جلب تلك المصلحة)[62].

أي: فترتكب المفسدة طلبا للمصلحة الراجحة, لأن فواتها مفسدة تربو على المفسدة المرتكبة, وقاعدة الشرع ارتكاب أخف المفسدتين درءا لأشدهما, وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلا لأعلاهما, قال الزركشي: (قال ابن دقيق العيد: من القواعد الكلية أن تدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما إذا تعين وقوعُ إحداهُما بدليل حديث "بول الأعرابي في المسجد لما نهاهم النبي - ﷺ - عن زجره", وأن يحصل أعظم المصلحتين بترك أخفهما إذا تعين عدم إحداهما, قال: وأعني أن ذلك في الجملة لا أنه عام مطلقا حيث كان ووُجِد)[63].

وقد صرح بهذا كلِّه الشيخُ عز الدين بن عبد السلام في "قواعده" حيث قال: (إذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن تحصيلُ المصالح ودرء المفاسد فَعَلْنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}، وإن تعذر الدرء والتحصيل: فإن كانت المفسدة أعظمَ من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}, حَرَّمَهما لأنَّ مفسدتهما أكبرُ من منفعتهما, أما منفعة الخمر فبالتجارة ونحوها، وأما منفعة

---

(60) مجموع الفتاوى 538/20

(61) الاعتصام 19/3

(62) الإبهاج 65/3 , وانظر: الأشباه والنظائر له أيضا 105/1

(63) المنثور في القواعد 348/1 - 349



الميسر فبما يأخذه القامر من المقمور, وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول وما تحدثه من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة, وأما مفسدة القمار فبإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه مفاسدُ عظيمة لا نسبة إلى المنافع المذكورة إليها. **وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصَّلْنا المصلحة مع التزام المفسدة**، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاسد)[64].

قلت: ونحو هذا التقييدِ يرد على قولهم (الضرر لا يزال بالضرر) لأنَّ ظاهرَه الإطلاق, والتحقيق لا يقتضيه, فيكون موضوعها الضرر الأصغر, فلا يزال بالأكبر, ولهذا (كتب سحنون إلى علي بن مسلم جد أبي إسحاق الجبنياني وكان قاضيه على صفاقس: أما بعد فإنه قد بلغني أنَّ قِبَلَك أُناسا يغيرون المنكر بأنكرَ منه, فازجرهم عن ذلك)[65]. قال ابن القيم: (النبي صلى الله عليه وسلم شرع لأمته إيجابَ إنكارِ المنكَر ليَحصُلَ بإنكاره من المعروف ما يحبه اللهُ ورسوله, فإذا كان إنكارُ المنكر يستلزم ما هو أنكرُ منه وأبغضُ إلى الله ورسوله, فإنه لا يَسُوغ إنكارُه وان كان اللهُ يُبغِضُه ويَمقُت أهلَه)[66].

قال يحيى بن يحيى: ولقد أتى مالِكًا العُمَريُّ فقال له: يا أبا عبد الله، بايَعَني أهلُ الحَرَمين، وأنت ترى سيرة أبي جعفر، فما ترى؟ فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمرَ بن عبد العزيز رحمه الله أن يُوَلِّيَ رجلا صالحا؟ فقال العمري: لا أدري، فقال مالك: لكني أنا أدري، إنما كانت البيعةُ ليزيدَ بعدَه، فخاف عمرُ إن وَلَّى رجلا صالحا أن لا يكون ليزيدَ بُدٌّ من القيام، فتقوم هجمة، فيَفْسُد ما لا يُصْلَح. فصَدَرَ رأيُ هذا العمريّ على رأي مالك[67].

وأما إزالة الضرر الأكبر بالأصغر فمستحسَنٌ شرعا وعقلا, ولهذا قال الزركشي في "قواعده" : ("الضرر لا يزال بالضرر" كذا أطلقوه, واستدرك الشيخ زين الدين الكتاني فقال: لا بُدَّ من النظر لأخفهما وأغلظهما انتهى)[68].

(64) قواعد الأحكام 98/1

(65) إكمال الإكمال للأبي 154/1

(66) إعلام الموقعين 338/4

(67) الاعتصام للشاطبي 33/3 - 34

(68) المنثور في القواعد الفقهية 321/2

قلت: فإذا استويا جاء التردد, ومن هنا قال ابن القيم: (إنكار المنكر أربع درجات: "الأولى": أن يزول ويخلفه ضِدُّه, "الثانية": أن يَقِلَّ وإن لم يَزُلْ بجملته, "الثالثة": أن يخلفه ما هو مثلُه, "الرابعة": أن يخلفه ما هو شرٌّ منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان, والثالثة موضعُ اجتهاد, والرابعة محرمة, فإذا رأيتَ أهلَ الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارُك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحبُّ إلى الله ورسوله كرمي النُّشَّاب وسباق الخيل ونحو ذلك, وإذا رأيتَ الفساق قد اجتمعوا على لهوٍ ولعب أو سماع مكاء وتصدية فإنْ نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد, وإلا كان تركُهم على ذلك خيرا من أن تفرغهم لما هو أعظمُ من ذلك, فكان ما هم فيه شاغلا لهم عن ذلك, وكما إذا كان الرجلُ مشتغِلا بكُتُبِ المُجُون ونحوها وخِفت من نقله عنها انتقالَه إلى كتب البدع والضلال والسحر, فدَعْه وكتبَه الأولى, **وهذا بابٌ واسع**. وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه ونور ضريحه - يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقومٍ منهم يشربون الخمر, فأنكر عليهم مَن كان معي, فأنكرتُ عليه, وقلت له: إنما حَرَّم الله الخمرَ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة, وهؤلاء يصدهم الخمرُ عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال, فدعهم)[69].

وبما قرره ابنُ القيم في الدرجة الثالثة يظهر ما في كلام ابن السبكي, لأنه رجح فيها درءَ المفسدة, مع أن تفويت المصلحة المقابلة مفسدةٌ يُطلب درؤها أيضا, وعلى هذا ينبغي أن يتعين النظرُ طلبا لترجيح درء إحداهما على الأخرى, ولهذا قال ابن القيم في هذا الموضع إنه موضع اجتهاد, والله أعلم, ولهذا البحث اتصالٌ وثيق بما سيأتي من تحقيق النظر في مآلات المصالح والمفاسد.

ثم الغرض هنا تثبيتُ تعليلِ أحكام الشريعة بمصالح الخلق, رحمةً من الله تعالى بعباده.

قال ابن القيم: (القرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح, وتعليلِ الخَلْق بهما, والتنبيهِ على وجوه الحِكَم التي لأجلها شَرَع تلك الأحكام, ولأجلها خلق تلك الأعيان, ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائةِ موضعٍ أو مائتين لَسُقْناها, ولكنه يزيد على ألفِ موضع, بطُرُقٍ متنوعة, فتارة يذكر لام التعليل الصريحة, وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل, وتارة يذكر "من أجل" الصريحة في التعليل, وتارة يذكر أداة "كي", وتارة يذكر "الفاء" و"أن", وتارة يذكر أداة "لعل" المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق, وتارة ينبه على السبب يذكره صريحا, وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسِبة لتلك

(69) إعلام الموقعين 339/4 - 340 , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 129/28 - 131

الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيبَ المسببات على أسبابها, وتارة يُنكِر على من زعم أنه خلق خلقَه وشرع دينَه عبثا وسدى, وتارة ينكر على من ظن أنه يسوي بين المختلِفَين اللذين يقتضيان أثرين مختلفين, وتارة يخبر بكمال حكمته وعلمه المقتضي أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين مختلفين وأنه ينزل الأشياء منازلها ويرتبها مراتبها, وتارة يستدعي من عباده التفكرَ والتأمُّلَ والتدبر والتعقل لِحُسْنِ ما بعث به رسولَه وشَرَعَه لعباده كما يستدعي منهم التفكرَ والنظرَ في مخلوقاته وحِكَمِها وما فيها من المنافع والمصالح, وتارة يذكر منافعَ مخلوقاته مُنَبِّهًا بها على ذلك وأنه الله الذي لا إله إلا هو, وتارة يَختِم آياتِ خلقه وأمره بأسماء وصفات تناسبها وتقتضيها, والقرآن مملوءٌ من أوله إلى آخره بذكر حِكَمِ الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما وما تضمناه من الآيات الشاهدة الدالة عليه, ولا يمكن من له أدنى اطلاعٍ على معاني القرآن إنكارُ ذلك, وهل جعل الله سبحانه في فِطَر العباد استواءَ العدل والظلم والصدق والكذب والفجور والعفة والإحسان والإساءة والصبر والعفو والاحتمال والطيش والانتقام والحدة والكرم والسماحة والبذل والبخل والشح والإمساك؟ بل الفطرة على الفرقان بين ذلك كالفطرة على قبول الأغذية النافعة وترك ما لا ينفع ولا يغذي, ولا فرق في الفطرة بينهما أصلا, وإذا تأملتَ الشريعةَ التي بعث اللهُ بها رسولَه حَقَّ التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدةً بذلك ناطقة به, ووجدتَ الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة باديا على صفحاتها مناديا عليها يدعو العقولَ والألبابَ إليها, وأنه لا يجوز على أحكم الحاكمين ولا يليق به أن يَشْرَع لعباده ما يضادها, وذلك لأن الذي شرعها عَلِمَ ما في خلافها من المفاسد والقبائح والظلم والسَّفَهِ الذي يتعالى عن إرادته وشرعه وأنه لا يَصلُح العباد إلا عليها ولا سعادة لهم بدونها البتة)[70].

وقال الدهلوي: (وقد يُظَنُّ أنَّ الأحكامَ الشرعية غيرُ متضمِّنةٍ لشيءٍ من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسَبةٌ، وأنَّ مَثَلَ التكليف بالشرائع كمثل سيدٍ أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة, مِمَّا لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظنٌّ فاسدٌ, تُكَذِّبُه السُّنَّة وإجماعُ القرون المشهودِ لها بالخير.

ومَن عَجز أن يعرف أنَّ الأعمال معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي صدرت منها، كما قال النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات", وقال الله تعالى: {لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ}, وأن الصلاة شُرِعت لذكر الله ومناجاتِه كما قال الله تعالى: {وَأَقِمِ

(70) مفتاح دار السعادة 2/22 - 23

الصَّلَاةَ لِذِكْرِي}, ولتكون معدة لرؤية الله تعالى ومشاهدته في الآخرة، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاةٍ قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا", وأن الزكاة شرعت دفعا لرذيلة البخل وكفايةً لحاجة الفقراء، كما قال الله تعالى في مانعي الزكاة: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}, وكما قال النبي ﷺ: "فأخبرهم أن الله تعالى قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم", وأن الصوم شرع لقهر النفس، كما قال الله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}, وكما قال النبي ﷺ: "فإن الصوم له وجاء", وأن الحج شرع لتعظيم شعائر الله، كما قال تعالى: {إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي...} الآية, وقال: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ}, وأن القصاص شرع زاجرا عن القتل، كما قال الله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ}, وأن الحدود والكفارات شرعت زواجر عن المعاصي، كما قال الله تعالى: {لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ}, وأن الجهاد شرع لإعلاء كلمة الله وإزالة الفتنة، كما قال الله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ}, وأنَّ أحكام المعاملات والمناكحات شرعت لإقامة العدل فيهم, إلى غير ذلك مما دلت الآيات والأحاديث عليه ولهج به غيرُ واحدٍ من العلماء في كل قرن - , فإنه لم يَمَسَّه من العلم إلا كما يمس الإبرةَ من الماء حين تغمس في البحر وتخرج، وهو بأن يبكي على نفسه أحق مِن أن يُعتد بقوله.

ثم إن النبي ﷺ بيَّن أسرار تعيين الأوقات في بعض المواضع, كما قال في أربع قبل الظهر: "إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء، فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح".

وروي عنه ﷺ في صوم يوم عاشوراء: أن سبب مشروعيته نجاةُ موسى وقومِه من فرعون في هذا اليوم، وأن سبب مشروعيته فينا اتباع سنة موسى عليه السلام.

وبيَّن أسباب بعض الأحكام، فقال في المستيقظ: "لا يدري أين باتت يده", وفي الاستنثار: "فإن الشيطان يبيت على خيشومه", وقال في النوم: "فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله", وقال في رمي الجمار: "إنه لإقامة ذكر الله"، وقال: "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر", وفي الهرة: "إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات".

وبيَّن في مواضعَ أنَّ الحكمة فيها دفعُ مفسدة, كالنهي عن الغيلة, "إنما هو مخافة ضرر الولد", أو مخالفة فرقة من الكفار كقوله ﷺ: "فإنها تطلع بين قرني الشيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار", أو سد باب التحريف كقول عمر ﷺ لمن أراد أن يصل النافلة بالفريضة: بهذا هلك



من قبلكم, فقال النبي ﷺ: "أصاب الله بك يا ابن الخطاب", أو وجود حرج كقوله: "أو لكلكم ثوبان", وكقوله تعالى: {عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ}.

وبيَّن في بعض المواضع أسرارَ الترهيب والترغيب، وراجعه الصحابةُ في المواضع المشتبهة، فكشف شبهتهم، ورد الأمر إلى أصله قال: "صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه خمسا وعشرين درجة, وذلك أن أحدكم إذا توضأ فأحسن الوضوء، ثم أتى المسجد لا يريد إلا الصلاة"، الحديث. وقال: "في بضع أحدكم صدقة"، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام لكان عليه فيه وزر، فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر". وقال: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار". قالوا: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: "إنه كان حريصا على قتل صاحبه"، إلى غير ذلك من المواضع التي يَعسُر إحصاؤها[71].

---

(71) ولهذا قال ابن القيم: (والنبيُّ ﷺ أولُ مَن بيَّن العللَ الشرعية والمآخذ والجمع والفرق والأوصاف المعتبرة والأوصاف الملغاة, تأملْ قولَه في قصة ابن اللتبية: "أفلا جلس في بيت أبيه وأمه وقال: هذا أهدي لي" كيف يجد تحت هذه الكلمة الشريفة أنَّ الدوران يفيد العلية, والأصولي ربما كد خاطره حتى قرر ذلك بعد الجهد, فدلت هذه الكلمة النبوية على أن الهدية لما دارت مع العمل وجودا وعدما كان العمل سببها وعلتها, لأنه لو جلس في بيت أبيه وأمه لانتفت الهدية, وإنما وجدت بالعمل فهو علتها. وتأمل قولَه في اللقطة وقد سئل عن لقطة الغنم فقال: "إنما هي لك أو لأخيك أو للذئب", فلما سئل عن لقطة الإبل غضب وقال: "ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وترعى الشجرة" ففرق بين الحكمين باستغناء الإبل واستقلالها بنفسها دون أن يخاف عليها الهلكة في البرية واحتياج الغنم إلى راع وحافظ وإنه إن غاب عنها فهي عرضة للسباع بخلاف الإبل, فهكذا تكون الفروق المؤثرة في الأحكام لا الفروق المذهبية التي إنما يفيد ضابط المذهب, وكذلك قوله في اللحم الذي تصدق به على بريرة: "هو عليها صدقة ولنا هدية", ففرق في الذات الواحدة وجعل لها حكمين مختلفين باختلاف الجهتين إذ جهة الصدقة عليها غير جهة الهدية منها, وكذلك الرجلان اللذان عطسا عند النبي ﷺ فشمت أحدهما ولم يشمت الآخر, فلما سئل عن الفرق أجاب بأن هذا حَمِد الله والآخر لم يحمده, فدل على أن تفريقه في الأحكام لافتراقها في العلل المؤثرة فيها... وتأمل قولَه ﷺ للنعمان بن بشير وقد خص ابنه بالنحل: "أتحب أن يكونوا في البر سواء" كيف تجده متضمنا لبيان الوصف الداعي إلى شرع التسوية بين الأولاد وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض, فكما أنك تحب أن يستووا في برك وأن لا ينفرد أحدهم ببرك وتحرمه من الآخر فكيف ينبغي أن تفرد أحدهما بالعطية وتحرمها الآخر, وتأمل قوله لعمر وقد استأذنه في قتل حاطب فقال: "وما يدريك أن الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم" كيف تجده متضمنا لحكم القاعدة التي اختلف فيها أربابُ الجدل والأصوليون وهي أن التعليل بالمانع هل يفتقر إلى قيام المقتضي, فعلل النبي ﷺ عصمة دمه شهود بدرا دون الإسلام العام, فدل على أن مقتضى قتله كان قد وجد وعارض سبب العصمة وهو الجس على رسول الله ﷺ, لكن عارض هذا المقتضي مانعٌ منع من تأثيره وهو شهودُه بدرا وقد سبق من الله مغفرته لمن شهدها, وعلى هذا فالحديث حجة لمن رأى قتل الجاسوس, لأنه ليس ممن شهد بدرا, وإنما امتنع قتل حاطب لشهوده بدرا, ومن ذلك قوله ﷺ لعمر لما سأله عن القبلة للصائم فقال: "أرأيت لو تمضمضت " الحديث, فتحت هذا إلغاءُ الأوصاف التي لا تأثيرَ لها في الأحكام, وتحته تشبيه الشيء بنظيره وبإلحاقه به,

وبين ابنُ عباس ﷺ سر مشروعية غسل الجمعة، وزيد بن ثابت سبب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، وبين ابن عمر سر الاقتصار على استلام ركنين من أركان البيت، ثم لم يزل التابعون ثم مِن بعدِهم العلماءُ المجتهدون يُعللون الأحكامَ بالمصالح، ويفهمون معانيها، ويُخَرّجون للحُكم المنصوص مناطا مناسِبا لدفعِ ضُرٍّ أو جلب نفع كما هو مبسوطٌ في كتبهم ومذاهبهم.

ثم أتى الغزاليُّ والخطابي وابن عبد السلام وأمثالُهم - شكر اللهُ مساعيَهم - بنُكَتٍ[72] لطيفة وتحقيقات شريفة.

نعم كما أوجبتِ السنةُ هذه، وانعقد عليها الإجماع، فقد أوجبت أيضا أنَّ نزول القضاء بالإيجاب والتحريم سببٌ عظيمٌ في نفسه، مع قطع النظر عن تلك المصالح، لإثابة المطيع وعقاب العاصي، وأنه ليس الأمرُ على ما ظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثوابَ والعذاب عقليان من كل وجه، وأن الشرع وظيفته الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحريم بمنزلة طبيب يصف خواص الأدوية وأنواع

وكما أن الممنوع منه الصائم إنما هو الشرب لا مقدمته وهو وضع الماء في الفم فكذلك الذي منع إنما هو الجماع لا مقدمته وهي القبلة، فتضمن الحديث قاعدين عظمتين كما ترى. ومن ذلك قوله وقد سئل عن الحج عن الميت فقال للسائل: "أرأيت لو كان عليه دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم قال: فدين الله أحق بالقضاء"، فتضمن هذا الحديث بيان قياس الأولى، وأن دين المخلوق إذا كان يقبل الوفاء مع شحه وضيقه فدين الواسع الكريم تعالى أحق بأن يقبل الوفاء، ففي هذا أن الحكم إذا ثبت في محل الأمر وثم محل آخر أولى بذلك الحكم فهو أولى بثبوته فيه، ومقصود الشارع في ذلك التنبيه على المعاني والأوصاف المقتضية لشرع الحكم والعلل المؤثرة وإلا فما الفائدة في ذكر ذلك والحكم ثابت بمجرد قوله. ومن ذلك أن النبي ﷺ ألحق الولدَ في قصة وليدة زمعة بعبد ابن زمعة عملا بالفراش القائم، وأمر سودة أن تحتجب منه عملا بالشبه المعارض له، فرتب على الوصفين حكميهما وجعله أخا من وجه دون وجه، وهذا من ألطف مسالك الفقه، ولا يهتدي إليه إلا خواص أهل العلم والفهم عن الله تعالى ورسوله... وتأمل قولَه للرجل الذي استفتاه عن امرأته وقد ولدت غلاما أسود فأنكر ذلك فقال له النبي ﷺ: "ألك إبل؟ قال: نعم قال: فما لونها؟ قال: سود، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم قال: فأنى له ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعه عرق، قال: وهذا عسى أن يكون نزعه عرق" كيف تضمن إلغاء هذا الوصف الذي لا تأثير له في الحكم وهو مجرد اللون ومخالفة الولد للأبوين فيه وإن مثل هذا لا يوجب ريبة وأن نظيره في المخلوقات مشاهد بالحس والله تعالى خالق الإبل وخالق بنى آدم وهو الخلاق العليم، فكما أن الجمل الأورق قد يتولد من بين أبوين أسودين فكذلك الولد الأسود قد يتولد من بين أبوين أبيضين وإن ما جوز به من سبب ذلك في الإبل هو بعينه قائم في بنى آدم. فهذا من أصح المناظرات والإرشاد إلى اعتبار ما يجب من الأوصاف وإلغاء ما يجب إلغاؤه منها وأن حكم الشيء حكم نظيره وأن العلل والمعاني حق شرعا وقدرا). بدائع الفوائد 127/4 - 130 . (ز)

(72) قال الجرجاني: (النكتة: هي مسألة لطيفة أُخرِجت بدقة نظر وإمعان، مِن: نَكَتَ رمحه بأرض، إذا أثر فيها، وسميت المسألة الدقيقة: نكتة؛ لتأثير الخواطر في استنباطها). التعريفات (ص 246) , وانظر: بلوغ المأمول 452/2 - 453

المرض، فإنه ظنٌّ فاسد تَمُجُّه السنة باديَ الرأي، كيف وقد قال النبي ﷺ في قيام رمضان: "حتى خشيت أن يكتب عليكم"، وقال: "إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على الناس، فحرم من أجل مسألته"، إلى غير ذلك من الأحاديث.

كيف ولو كان ذلك كذلك لجاز إفطارُ المقيم الذي يتعانى كتعاني المسافر لمكان الحرج المبني عليه الرخص، ولم يجز إفطار المسافر المترفه، وكذلك سائر الحدود التي حدها الشارع.

وأوجبت أيضا أنه لا يَحِلُّ أنْ يُتوقَّف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح, لعدم استقلال عقولِ كثيرٍ من الناس في معرفة كثيرٍ من المصالح، ولكون النبيّ ﷺ أوثقَ عندنا من عقولنا.

ولذلك لم يزل هذا العِلْمُ مضنونا به على غير أهله، ويُشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوضُ فيه بالرأي الخالص غير المستنِد إلى السنن والآثار.

وظهر مما ذكرنا أنَّ الحق في التكليف بالشرائع أنَّ مَثَلَه كمثل سيدٍ مَرِضَ عبيدُه، فسلط عليهم رجلا من خاصته ليسقيهم دواء، فإن أطاعوا له أطاعوا السيد، ورضي عنهم سيدهم، وأثابهم خيرا، ونجوا من المرض، وإن عصوه عصوا السيد، وأحاط بهم غضبُه، وجازاهم أسوأ الجزاء، وهلكوا من المرض. وإلى ذلك أشار النبيُّ ﷺ حيث قال راويا عن الملائكة: "إن مثله كمثل رجل بنى دارا، وجعل فيها مأدبة، وبعث داعيا، فمن أجاب الداعي دخل الدار، وأكل من المأدبة، ومن لم يُجب الداعي لم يدخل الدار، ولم يأكل من المأدبة", وحيث قال: "إنما مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رجل أتى قوما، فقال: يا قوم إني رأيت الجيشَ بعيني، وإني أنا النذير العريان[73] فالنجاء النجاء، فأطاعه طائفة من قومه، فأدلجوا، فانطلقوا على مهلهم، فنجوا،

---

(73) قال ابن الأثير: (النذير العريان: الذي لا ثوب عليه، وخص العريان؛ لأنه أبين في العين، وأصل هذا: أن الرجل منهم كان إذا أنذر قومه، وجاء من بلد بعيد انسلخ من ثيابه، ليكون أبينَ للعين). جامع الأصول 285/1

وقال الحافظ في "الفتح" : (قوله "وإني أنا النذير العريان" قال بن بطال: النذير العريان رجل من خثعم حمل عليه رجل يوم ذي الخلصة فقطع يده ويد امرأته, فانصرف إلى قومه فحذرهم, فضرب به المثل في تحقيق الخبر. قلت: وسبق إلى ذلك يعقوب بن السكيت وغيره وسمى الذي حمل عليه عوف بن عامر اليشكري وأن المرأة كانت من بني كنانة, وتعقب باستبعاد تنزيل هذه القصة على لفظ الحديث, لأنه ليس فيها أنه كان عريانا, وزعم بن الكلبي أن النذير العريان امرأة من بني عامر بن كعب لما قتل المنذر بن ماء السماء أولاد أبي داود وكان جار المنذر خشيت على قومها فركبت جملا ولحقت بهم وقالت: أنا النذير العريان, ويقال: أول من قاله أبرهة الحبشي لما أصابته الرمية بتهامة ورجع إلى اليمن وقد سقط لحمه, وذكر أبو بشر الآمدي أن زنبرا بزاي ونون ساكنة ثم موحدة بن عمرو الخثعمي كان ناكحا في آل زبيد فأرادوا أن يغزوا قومه وخشوا أن ينذر بهم فحرسه أربعة نفر فصادف منهم غرة فقذف ثيابه وعدا وكان من أشد الناس عدوا فأنذر قومه, وقال غيره: الأصل فيه أن رجلا لقي جيشا فسلبوه وأسروه فانفلت إلى قومه فقال: إني رأيت الجيش فسلبوني فرأوه

وكذبت طائفة منهم، فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش، فأهلكهم، واجتاحهم". وقال راويا عن ربه: "إنما هي أعمالُكم ترد عليكم")[74].

(تعريف المصلحة)

قال الفيومي في "المصباح المنير" : (صَلَح الشيء صُلوحا من باب قَعَد, وصلاحا أيضا, وصَلُح بالضم لغة, وهو خلافُ فَسَد, وصَلَح يَصْلَح بفتحتين لغة ثالثة, فهو صالح, وأصلحته فصَلَح وأصلح أتى بالصلاح, وهو الخير والصواب, وفي الأمر مصلحةٌ أي: خير, والجمع المصالح)[75].

وقال ابن عاشور: (المصلحة مفعلة من الصلاح, وهو حسن الحال, والمفعلة تستعمل لمكانِ ما كَثُر فيه الشيءُ المشتقة منه, وهي هنا مجازٌ بتنزيل القوة منزلةَ الكثرة, والعلاقة اللزومُ العرفي بين الكثرة والقوة, لقول العرب: "إنما العزة للكاثر", وبتنزيل مقارن المعنى منزلة الحال فيه للمشابهة مجازا, فاجتمع فيها مجاز مرسل واستعارة, ثم صارت حقيقة عرفية)[76].

قال العز بن عبد السلام: (المصلحة: لذة أو سببها أو فرحة أو سببها, والمفسدة: ألم أو سببه أو غَمٌّ أو سببه)[77].

وقد تقدم قريبا قولُ ابنِ قدامة: (المصلحة: جلب المنفعة أو دفع المضرة).

قال الرازي في "المحصول" : (المنفعة: عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليها, والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه.

واللذة قيل في حدها إنها إدراكُ المُلائِم, والألم إدراك المنافي.

عريانا فتحققوا صدقه لأنهم كانوا يعرفونه ولا يتهمونه في النصيحة ولا جرت عادته بالتعري فقطعوا بصدقه لهذه القرائن, فضرب النبي ﷺ لنفسه ولما جاء به مثلا بذلك لما أبداه من الخوارق والمعجزات الدالة على القطع بصدقه, تقريبا لأفهام المخاطبين بما يألفونه ويعرفونه, قلت: ويؤيده ما أخرجه الرامهرمزي في الأمثال وهو عند أحمد أيضا بسند جيد من حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: خرج النبي ﷺ ذات يوم فنادى ثلاث مرات: "أيها الناس مثلي ومثلكم مثل قوم خافوا عدوا أن يأتيهم فبعثوا رجلا يترايا لهم فبينما هم كذلك إذ أبصر العدو فأقبل لينذر قومه فخشي أن يدركه العدو قبل أن ينذر قومه, فأهوى بثوبه أيها الناس أتيتم ثلاث مرات", وأحسن ما فسر به الحديث من الحديث, وهذا كله يدل على أن العريان من التعري, وهو المعروف في الرواية, وحكى الخطابي أن محمد بن خالد رواه بالموحدة قال: فإن كان محفوظا فمعناه الفصيح بالإنذار لا يكنى ولا يورى يقال: رجل عربان أي: فصيح اللسان). فتح الباري 316/11 - 317

(74) حجة الله البالغة 27/1 - 31

(75) المصباح المنير 345/1

(76) حاشية التنقيح 221/2

(77) الفوائد في اختصار المقاصد (ص 32) , وانظر: قواعد الأحكام 11/1 - 12



والصوابُ عندي أنه لا يجوز تحديدُهما, لأنهما مِن أظهر ما يَجِده الحيُّ من نفسه, ويدرك بالضرورة التفرقةَ بين كلِّ واحدٍ منهما, وبينهما وبين غيرهما, وما كان كذلك يتعذر تعريفُه بما هو أظهرُ منه)[78].

قلت: وهذا شرط التعريف, أعني كونه أظهرَ من المعرَّف, فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

(تنبيه) : قال القرافي في "شرح المحصول" : (قوله: "اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي" قلنا: اللذة والألم عرضان من أعراض النفس غير العلوم، بل هي كأنواع الطعوم والروائح، وإدراكُها غيرُها، فتفسيرُها بالإدراك الخاص تفسير الشيء بما يلازمه، فيكون رسمه ناقصا، وهو جائزٌ في التعريف، لكنه لا ينبغي لك أن تعتقد أن اللذة نفسُ إدراكِها, فهو خطأ، وهو كما لو قيل: السواد إدراك المفرق للبصر)[79].

وقال السعد في "شرح المقاصد" : (والمراد بالإدراك الوصولُ إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته[80], فإنه تخيل اللذيذ غير اللذة, ولذا كان الأقرب ما قال ابن سينا أن اللذة: إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم: إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك, فذكر مع الإدراك النيلَ أعني الإصابة والوجدان, لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه, ونيلُه لا يكون إلا بحصول ذاته, واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذَ إنما تتم بحصول ذاتِه, وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه)[81].

قال القرافي: (وقال قطب الدين المصري في "شرح المحصل" وغيرُه من العلماء: إن من الناس من يقول: اللذة عدميةٌ، وهي عدم المنافي، فلذة الجماع هي عدم المزاحمة للمني في أوعيته، ولذة الأكل زوال الجوع، وكذلك جميعُ صور اللذة.

قال قطب الدين: فإن قلتَ: نحن نجد أنفسَنا نلتذ بالنظر إلى وجهٍ جميلٍ لم يكن قطُّ في بالِنا، ولا نحن مشتاقون إليه، حتى يقال: ذهب عنا برؤيته ألمُ الشوق، فعَلِمْنا أن اللذة غيرُ

---

(78) المحصول 158/5

(79) نفائس الأصول 3254/7

(80) فيكون المراد بالإدراك حقيقته اللغوية لا العرفية. (ز)

(81) حاشية العطار على المحلي 513/2

دفع الألم. وأجاب عنه: بأن كلَّ نفسٍ فاضلة مائلةٌ إلى رؤية الجمال من حيث الجملة، فإذا رأتْ هذه الصورةَ اندفع عنها ذلك الشوق)[82].

وقال ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" : (وقد ذهب كثيرٌ من العقلاء إلى أنها لا حقيقة لها, وإنما هي دفعُ الألم فقط, فإن لبس الثياب مثلا إنما فائدتُه دفعُ التألم بالحر والبرد والريح, وليس فيها لذةٌ زائدة على ذلك, وكذلك الأكلُ إنما فائدته دفع ألم الجوع, ولهذا لو لم يجد ألمَ الجوع لم يَسْتَطِبِ الأكلَ, وكذلك الشرب مع العطش والراحة مع التعب, ومعلومٌ أن في مزاولة ذلك وتحصيلِه ألما وضررا ولكن ضرره وألمه أقلُّ مِن ضرر ما يدفع به وألمه, فيحتمل الإنسانُ أخفَّ الضررين دفعا لأعظمهما, وحكي عن بعض العقلاء أنه قيل له - وقد تناول قدحا كريها من الدواء - : كيف حالُك معه؟ قال:

أصبحت في دار بليات ... أدفع آفات بآفات

وفي الحقيقة فلذات الدنيا من المآكل والمشارب واللبس والمسكن والمنكح من هذا الجنس)[83].

وقال أيضا: (الحكمة التامة البالغة اقتضت أن تكون هذه الدارُ ممزوجةً عافيتُها ببلائها, وراحتُها بعنائها, ولذتُها بآلامها, وصحتُها بسقمها, وفرحُها بغمها, فهي دارُ ابتلاءٍ تدفع بعض آفاتها ببعض كما قال القائل:

أصبحت في دار بليات ... أدفع آفات بآفات

ولقد صدق, فإنك إذا فكرتَ في الأكل والشرب واللباس والجماع والراحة وسائر ما يُستلذ به, رأيتَه يدفع بها ما قابله من الآلام والبليات, أفلا تراك تدفع بالأكل ألمَ الجوع وبالشرب ألم العطش وباللباس ألم الحر والبرد وكذا سائرها, ومن هنا قال بعض العقلاء: إن لذاتها لنا هي دفع الآلام لا غير, فأما اللذات الحقيقية فلها دارٌ أخرى ومحلٌّ آخَرُ غير هذه)[84].

وقال الإمامان الفخر الرازي والتقي السبكي: (وما يتوهم - أي يقع في الوهم أي الذهن - من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج, أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة, فهو دفع

(82) نفائس الأصول 3254/7

(83) مفتاح دار السعادة 133/1

(84) السابق 275/1

الألم، فلذة الأكل والشرب والجماع دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته، ولذة الاستعلاء والرياسة دفع ألم القهر والغلبة)[85].

وفي "جمع الجوامع" : (وقال ابن زكريا[86]: هي الخلاصُ من الألم) قال المحلي: (بدفعه كما تقدم، ورُدَّ بأنه قد يلتذ بشيءٍ من غير سبق ألمٍ بضده كمن وقف على مسألة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال وألم التشوق إليهما)[87].

وقال العطار في حاشيته على المحلي: (قوله: "هي الخلاص من الألم" عبارة شرح المقاصد هكذا: وزعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه، وهو معنى الخلاص عن الألم، وذلك كالأكل للجوع والجماع لدغدغة المني أوعيته، وأبطله ابنُ سينا وغيرُه بأنه قد تحصُل اللذة من غير سابقةِ ألم أو حالة غير طبيعية كما في مصادفة مالٍ ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال، بأن لم يَخطُر ذلك بباله قطُّ لا جزئيا ولا كليا، وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة، وقد يحصل ذلك التبدُّل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات وغيرهما على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغلٌ عن الشعور والإدراك اهـ)[88].

وقال ابن القيم في "روضة المحبين" : (وقد قيل: إنه لا حقيقة للذة في الدنيا، وإنما غايتُها دفع آلام كما يدفع ألم الجوع والعطش وألم الشهوة بالأكل والشرب والجماع، ولذلك يدفع ألم الخمول وسقوط القدر عند الناس بالرئاسة والجاه، **والتحقيق** أنَّ اللذة أمرٌ وجودي يستلزم دفعَ الألم بما بينهما من التضاد)[89].

---

(85) شرح المحلي مع حاشية العطار 511/2 - 512

(86) قال العطار: (اسمه محمد الطبيب الرازي متقدم على ابن سينا، ذكر له ترجمة واسعة صاحب طبقات الأطباء، وعدد له تآليف كثيرة، والآن موجود منها بعض بديارنا اطلعت عليها، وكانت له يد طائلة في العلاج بخلاف الشيخ ابن سينا فإنما كانت مهارته في العلم دون العمل، ولعل ذلك لكونه لم يباشر العمل كثيرا كباقي الأطباء، فإنه كان مخالطا للدول ومتقلبا في المناصب ووقعت له محن كثيرة ولاقى شدائد عظيمة حتى إن جُلَّ مؤلفاته ألفها في الاختفاء والتستر والتنقل في الأسفار وغير ذلك). حاشية العطار 512/2

(87) شرح المحلي مع حاشية العطار 512/2

(88) حاشية العطار على شرح المحلي 512/2

(89) روضة المحبين (ص 165)

وهذا ما قرَّره شيخُه ابن تيمية, فقد قال كما في "جامع المسائل" : (يقولون: إن هذه اللذات البدنية ليست لذات حقيقية، وإنما هي مجردُ دفعِ آلام، فإنَّ الأكل يدفع ألم الجوع، والنكاح يدفع ألم الشبق.

ولا ريب أنَّ هذه مكابَرةٌ لما هو من أظهر الحسيات الذوقيات الموجودات، فإنَّ إحساسَ الحيوان باللذة من أعظم الإحساس، وإحساسه لذة الأكل والنكاح أمرٌ هو أظهر عند الحيوان من أكثر الأشياء، فقولُ المتحذلق: إن هذه ليست لذة وإنما هي دفع ألم، كلامٌ فاسد، فإنه لا ريب أن هنا لذة، وهنا فقد ألم، فالأمران موجودان.

وإن قال: لولا ذاك الألم لم تحصل هذه اللذة. فإن أراد أنَّ الموجود في الدنيا كذلك، فهذا صحيح، لكن كون هذه اللذة في الدنيا إنما توجد بعد ألم، لا يمنع وجودَها في دار الحيوان التي لا ألمَ فيها بلا ألم، فإنَّ الألم سبب هذه اللذة في الدنيا، وكمال البدن والنسل هو العلة الغائية لهذه اللذة، ولكن كونها في الدنيا لا توجد إلا بسبب قبلها هو الألم، وحكمة بعدها هي النسل وثبات الجسد، لا يمنع أن يوجد في الآخرة بدون هذا السبب ودون هذه الحكمة، كما أن كل موجودات الدار الآخرة ومن يوجد فيها بدون ما اقترن بها في الدنيا من أسبابها وغاياتها، وعدمُ وجود الشيءِ شيءٌ، والعلمُ بامتناعه شيءٌ آخر، ولا ريب أن الموعود به في الجنة ليست حقائقه وغاياته وأسبابه مماثلا لما هو في الدنيا، كما قال ابن عباس: "ليس في الدنيا شيء مما في الآخرة إلا الأسماء", وإنما أخبرنا منها بما له في الدنيا ما يشبهه من بعض الوجوه، ثم قيل: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ}, وقال النبي - ﷺ -: "يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر", ولهذا أخبر الله بوجود هذا النعيم واللذات في الجنة مع نفيه لما يقترن به في الدنيا من سببٍ وغاية، كما نفى عن الأشربة واللباس وغير ذلك آفاتِه، إذ هي دارُ نعيم لا آفةَ فيها بحال)[90].

قلت: ويشهد لكون اللذة أمرا وجوديا زائدا على دفع الألم ما في "أسنى المطالب" لزكريا الأنصاري: (قال الأطباء: ومقاصد النكاح ثلاثة: حفظ النسل, وإخراج الماء الذي يضر احتباسُه بالبدن, ونيل اللذة. وهذه الثالثة هي التي في الجنة, إذ لا تناسلَ هناك[91] ولا احتباس)[92], حيث جعلوا حصول اللذة أمرا زائدا على دفع الضرر الحاصل من احتباس الماء في البدن.

---

(90) جامع المسائل 185/6 - 186

(91) قال الرملي في حواشي شرح الروض: (قوله "إذ لا تناسل هناك" روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري رفعه: "المؤمن إذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنه في ساعة كما يشتهي". ثم قال: حديث حسن غريب. قال:

(فائدة) في أن لذة العلم فوقَ كلِّ لذة :

قال الرازي في "تفسيره" : (أما اللذة فهي عبارة عن إدراك المحبوب، فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك المرئيات، فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها, فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب، والألم عبارة عن إدراك المكروه.

وإذا عرفت هذا فنقول: كلما كان الإدراك أغوصَ وأشدَّ والمدرك أشرف وأكمل، والمدرك أنقى وأبقى, وجب أن تكون اللذة أشرفَ وأكمل, ولا شك أن محل العلم هو الروح, وهو أشرف من البدن, ولا شك أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف على ما سيجيء بيانه في تفسير قوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}, وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه, وأي معلوم أشرف من ذلك, فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذاته, ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه، ومما يدل على ما قلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية, فإنْ عَلِمَها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به، وإن جهلها نكس رأسَه حياء من ذلك، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكملُ اللذات، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء)[93].

ونقل ابنُ تيمية في كتاب "الرد على المنطقيين" عن ابن سينا أنه قال في "نمط البهجة والسعادة" [94] : (إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذاتِ القويةَ المستعلية هي الحسيةُ, وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقة, وقد يمكن أن يُنبَّه مِن جملتهم من له تمييزٌ ما فيقال له: أليس ألذَّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمورٌ تجري مَجراها, وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبةٍ ما ولو في أمرٍ خسيس كالشطرنج والنرد قد يَعرِض له منكوحٌ ومطعوم فيرفُضه لِمَا يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية, وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حَشَمه فينفض اليدَ منهما مراعاة

وقد اختلف أهل العلم في هذا, فقال بعضهم: في الجنة جماع من غير حمل ولا ولد, ويروى ذلك عن طاوس ومجاهد والنخعي، وقال البخاري: قال لي إسحاق بن إبراهيم من حديث النبي - ﷺ – "أن أهل الجنة لا يكون لهم فيها ولد") اهـ.

(92) أسنى المطالب في شرح روض الطالب 98/3 , وانظر: زاد المعاد لابن القيم 228/4

(93) تفسير الرازي 405/2

(94) وهو النمط الثامن من قسم الإلهيات من كتاب "الإشارات" لابن سينا.

للحِشْمة, فيكون مراعاة الحشمة آثرَ وألذَّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم, وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذُ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهًى حيوانيٍّ مُتنافَسٍ فيه, وآثروا فيه غيرَهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به, وكذلك فإنَّ كبيرَ النفس يستصغر الجوعَ والعطش عند المحافظة على ماء الوجه, ويستحقر هولَ الموت ومفاجأة العَطَب عند مناجزة المبارزين, وربما اقتحم الواحدُ على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت, فقد بان أنَّ **اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية**, وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات, فإن من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه, والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها)[95].

وفي حاشية العطار على شرح المحلي: (قال الحكيم أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي نسبة إلى فاراب مدينة فوق الشاس قريبة من مدينة بلاساغون جميع أهلها شافعية وهي قاعدة بلاد الترك توفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق الشام وقد ناهز ثمانين سنة ومن مدينة فاراب صاحب الصحاح العلامة الجوهري - في كتاب الفصوص أن النفس اللوامة المطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها, فعرفانها الحق الأول على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى, وبينه شارح الفصوص بأن اللذة إدراكُ ما هو كمالٌ وخير عند المدرك من حيث هو كذلك, ولا شك في تفاوت الإدراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس إلى متعلقه, فتتفاوت اللذة أيضا, وذلك إما بتفاوت الإدراك أو المدرِك أو المدرَك, أما بتفاوت الإدراك؛ فلأنه كلما كان أتم كانت اللذة أكثر, كما أن العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب تكون لذته أكثر مما رآه من مسافة أبعد, وأما بتفاوت المدرِك فإن لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن أشد من لذة السمع المريض منه, ويمكن أن يرجع هذا إلى تفاوت الإدراك، وأما بتفاوت المدرَك؛ فلأن المعشوق المنظور كلما كان أحسن تكون اللذة في رؤيته أكثر, ولا شك أن إدراك القوة العاقلة أقوى من الإدراكات الحسية, لأن الإدراك العقلي واصل إلى كنه الشيء الذي هو أصعب المدركات حتى يميز بين الماهية وأجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط, والإدراك الحسي لا يصل إلا إلى المحسوس الذي هو أظهرُ المدركات لمشاركة الحيوان الأعجم

---

(95) الرد على المنطقيين (ص 475 - 476)

مع الإنسان في ذلك الإدراك, فالإدراك العقلي أقوى ومدركاته أشرف؛ لأنها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هي عليه, ومدركات الحس ليست إلا أعراضا مخصوصة هي الألوان والطعوم أو باقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية, ومن البين أن لا نسبة لأحدهما في الشرف مع الآخر, فتكون اللذة العقلية أشد من اللذة الحسية وأقوى منها.

ثم قال ذلك الشارح في موضع آخر: وأورد على قولهم إن اللذة العقلية هي اللذة القصوى شبهة, وتقريرها: أنه لو كانت المعقولاتُ كمالاتٍ للنفس ملتذة بإدراكها لوجب أن يشتاق إليها ويتألم بحضور أضدادها, كالقوة السامعة فإنها تشتاق إلى الأصوات الرخيمة التي هي كمال لها وتتألم بوصول الأصوات المستنكرة إليها. ودفعُها: أنه لا يلزم من عدم اشتياق النفس إلى المعقولات الصِرْفة والميلِ إليها عدمُ كونها ملتذةً بها, لجواز أن لا تكون النفس متوجهة إليها بسبب غطاء مانع هو انهماكها في اللذات الحسية واشتغالها بالمحسوسات الصرفة وما لم تلتفت إليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل شوق إليها, فإذا أزيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت إليها والتذت بها)[96].

(تكملة تعريف المصلحة)

قال الطوفي: (أما لفظها, فهو مفعلة من الصلاح, وهو كون الشيء على هيئةٍ كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيءُ له, كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به, والسيف على هيئته الصالحة للضرب به.

وأما حَدُّها بحسب العرف, فهي: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع, كالتجارة المؤدية إلى الربح.

وبحسب الشرع هي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة)[97].

وقال الأبياري: (المصلحة في الأصلِ عبارةٌ عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولم تبق على هذا الإطلاق عند الأصوليين وعلماء الشريعة, ولكن أريد بالمصلحة عندهم: رعايةُ مقصود الشرع, ومقصودُه حفظُ خمسةِ أمورٍ على الخَلْق, وهي دينُهم وأنفسُهم ونسلهم ومالهم وعقولهم, فما تضمن حفظَ هذه الأمور فهو مصلحة, وما تضمن تفويتَها فهو مفسدة, ونفيُه

---

(96) حاشية العطار على شرح المحلي 2/511 - 512

(97) التعيين في شرح الأربعين (ص 239)

مصلحة)[98], قال الغزالي: (وإذا أطلقنا المعنى المخيَّلَ والمناسِبَ في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس)[99].

((فصل في أهمية المقاصد في النظر الشرعي والاجتهاد الفقهي))

ثم بعد استيفاء الكلام في تعريف المقاصد والمصالح, وقبل الشروع في بيان أقسام المصالح من حيث الاعتبارُ الشرعي وعدمُه, رأينا عقدَ فصلٍ نبين فيه أهميةَ الوقوفِ على مقاصدِ الشريعة والتحقُّقِ بها, وأن ذلك شرطٌ لازمٌ للفقه والاجتهاد.

قال الدهلوي: (إنَّ أدق الفنون الحديثية بأسرها عندي، وأعمقها محتدا، وأرفعها منارا، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة وأعظمها مقدارا - هو علمُ أسرار الدين، الباحثُ عن حِكَم الأحكام ولِمِّيَّاتِها[100]، وأسرار خواصِّ الأعمال ونِكاتِها، فهو واللّهِ أحقُّ العلوم بأن يَصْرِف فيه مَن أطاقه نفائسَ الأوقات، ويتخذه عدة لمعاده بعدما فرض عليه من الطاعات؛ إذ به يَصيرُ الإنسانُ على بصيرةٍ فيما جاء به الشرع، وتكون نسبتُه بتلك الأخبار كنسبة صاحب العروض بدواوين الأشعار، أو صاحب المنطق ببراهين الحكام، أو صاحب النحو بكلام العرب العرباء، أو صاحب أصول الفقه بتفاريع الفقهاء)[101].

وقد قال الغزالي في كتاب "حقيقة القولين" : (مقاصد الشرع قبلةُ المجتهدين, من توجَّه إلى جهةٍ منها أصابَ الحق)[102].

وقال ابن الجوزي: (الفقيه مَن نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد)[103].

وقال ابن تيمية: (**خاصَّة الفقه** في الدين هو: معرفةُ حِكْمَة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها)[104].

وقال الشاطبي: (من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فَهِمَها على غيرِ وجهها)[105].

---

(98) التحقيق والبيان 3/119 - 120

(99) المستصفى (ص 174)

(100) أي: عِلَلِها, لأنها يسأل عنها بـ"لِمَ". (ز)

(101) حجة الله البالغة 1/22

(102) الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 91)

(103) تلبيس إبليس (ص 198 - 199)

(104) مجموع الفتاوى 11/354

(105) الاعتصام 3/102

وقد جعل ابن عاشور من أسباب تأخر علم الفقه: (**إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة** من أحكامها)[106].

وقال أيضا: (كان إهمالُ المقاصد سببا في جمودٍ كبيرٍ للفقهاء ومعولا لنقص أحكامٍ نافعة, وأشأمُ ما نشأ عنه مسألةُ الحِيَل[107], التي وَلِعَ بها الفقهاءُ بين مُكْثِرٍ ومقل)[108].

قلت: وهذا الأخير هو وجهُ قولِ الذهبي: (وبكل حال, فإلى فقهِ مالكٍ المنتهى، فعامَّة آرائِه مُسدَّدة، ولو لم يكن له إلا حسمُ مادة الحِيَل، ومراعاةُ المقاصد، لكفاه)[109].

(القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية)

ثم اعلم أن القواعد الفقهية بابٌ عظيم للكشفِ عن مقاصد الشرع والوقوفِ على الحِكَم والأسرار التي أنيطت بها الجزئيات.

قال الشيخ محمد الزحيلي: (تساعد القواعد الكلية في إدراك مقاصد الشريعة وأهدافها العامة, لأنَّ مضمون القواعد الفقهية يُعطِي تصورا واضحا عن المقاصد والغايات، مثل "المشقة تجلب التيسير"، أو "الرُّخَص لا تناط بالمعاصي"، أو "تصرف الإمام على الرعية منوطٌ بالمصلحة")[110].

وقد ذكر القرافي في مقدمة "الفروق" أن أصول الشريعة المحمدية (قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه, قال: والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة, كثيرة العدد, عظيمة المدد, **مشتملة على أسرار الشرع وحِكَمه**، لكل قاعدةٍ من الفروع في الشريعة ما لا يحصى)[111].

فانظر إشارتَه إلى اشتمال القواعد الفقهية على أسرار الشرع وحِكَمه, وقد أشار إلى هذا أيضا السيوطي في "الأشباه والنظائر" حيث قال: (اعلم أن فن الأشباه والنظائر فنٌّ عظيم، به يُطَّلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه **وأسراره**، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على

---

(106) أليس الصبح بقريب (ص 173)

(107) قال ابن كثير في "تفسيره" 712/1 : (وقد صنف الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية كتابا في "إبطال التحليل" تضمن النهيَ عن تعاطي الوسائل المفضية إلى كل باطل، وقد كفى في ذلك وشفى، فرحمه الله ورضي عنه) اهـ.

(108) أليس الصبح بقريب (ص 174)

(109) سير أعلام النبلاء 92/8

(110) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 28/1

(111) الفروق 2/1 - 3 (ط عالم الكتب)

الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان, ولهذا قال بعضُ أصحابنا: "الفقه معرفة النظائر")[112].

فالقواعد الفقهية إذًا من أنفع أبواب التفقُّه حتى عُدَّتْ تلك القواعد أصولَ الفقه على الحقيقة.

قال الزركشي في "قواعده" : (واعلم أن الفقه أنواع... (العاشر) : معرفة الضوابط التي تجمع جموعا, والقواعد التي ترد إليها أصولا وفروعا, وهذا أنفعُها وأعمُّها وأكملها وأتمها, وبه يرتقي الفقيهُ إلى الاستعدادِ لمراتب الجهاد, **وهو أصول الفقه على الحقيقة**)[113].

ومثلُه قولُ ابن نجيم في شأن القواعد الفقهية: (**وهي أصول الفقه في الحقيقة**، وبها يرتقي الفقيهُ إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى[114])[115].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : (والفقهاء يطلقون ذلك (يعني أصول الفقه) على القواعد الكلية التي تندرج فيها الجزئيات، كقولهم: الأصل في كل حادثٍ تقديرُه بأقرب زمن, وقولهم: يُغتفَر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء، وغير ذلك من القواعد العامة التي يندرج فيها الفروعُ المنتشرة، وعليه سمى الشيخ عز الدين كتابَه "القواعد")[116].

فإذا كان الفقه معرفة النظائر, وكانت هذه القواعد أصول الفقه على التحقيق, فإنَّ عدم العناية بها يستلزم خللا في التفقه والتفريع, ولهذا قال القرافي: (إنَّ كلَّ فقهٍ لم يُخرَّج على القواعد فليس بشيء)[117].

وإذا كانت هذه القواعد بابا عظيما من أبواب التعرف على مقاصد الشريعة وحِكَمِها, فإن عدم العناية بها تستلزم الغفلة عن بابٍ عظيم من أبواب العلم بالمقاصد والأسرار والحِكَم, وهذا أيضا يَجُرُّ خللا في النظر الفقهي لا محالة.

---

(112) الأشباه والنظائر (ص 6)

(113) المنثور 69/1 - 71

(114) الحموي: قوله (ولو في الفتوى) أي: ولو كان ذلك الاجتهاد الحاصل من مزاولة القواعد كائنا في الفتوى, ومجتهد الفتوى هو الذي يقدر على استخراج أحكام الحوادث التي لم ينص عليها الإمام ولا أصحابه من قواعدهم وأصولهم, كنصير بن يحيى والفقيه أبي الليث ومحمد بن الفضل وغيرهم اهـ.

(115) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر 34/1

(116) البحر المحيط 40/1

(117) الفروق 55/1 (ط عالم الكتب)



ولما كان ضعف البصر بمقاصد الشريعة مُخِلًّا برتبة التفقه والاجتهاد, فإنَّ الأصوليين قد نصوا في باب الاجتهاد على شرط التحقق بمعرفة مقاصد الشرع وطريق تحصيل ذلك.

فلما ذكر ابنُ السبكي في "جمع الجوامع" ما يتوقف عليه الاجتهادُ من العلوم, نقل عن والده تقي الدين قولَه في تعريف المجتهد: (هو مَن هذه العلومُ مَلَكَةٌ له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوةً يَفهَم بها مقصودَ الشارع)[118].

وقال السيوطي في شروط الاجتهاد: (وفي أصول الفقه لا بد أن يكون له فيها ملكة, وأن يكون مع ذلك قد أحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب **قوة يفهم بها مقاصدَ الشرع**, وكأنَّ هذا هو الذي عبر عنه الغزالي بـ "فقه النفس")[119].

وقال ابن العراقي: (الوصف الثالث: أن يكون فقيه النفس، أي: يكون الفقه له سجية، والمراد به أن يكون له قوةُ الفهمِ على التصرُّف، قاله الأستاذ أبو إسحاق. قال: ومن كان

(118) شرح المحلي مع حاشية العطار 424/2

(119) تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد (ص 46) . وقال أيضا في شروط الاجتهاد: (الثالث عشر: فقه النفس. الرابع عشر: الإحاطة بمعظم قواعد الشرع الذي ذكره السبكي إن عددناه مغايرًا لِفقه النفس, وإلا فهو وما قبله واحد). المصدر نفسه (ص 49) .

قلت: وإن عددناه مغايرا له, فقد يكون مراد الغزالي بـ"فقه النفس" جودة الذهن وتوقُّدُه المنبئ عن ذكاء صاحبه وقوة استعداده للفكر والنظر, وهذه عبارة الغزالي في "المنخول" (ص 573) عند شروط المفتي: (وفِقْهُ النفس لا بد منه, وهو غريزة لا تتعلق بالاكتساب).

وعبارته تصرُّفٌ في عبارة الجويني في كتاب الاجتهاد من "البرهان" , وهذه صورتها: (ثم يُشترَط وراءَ ذلك كلِّه فقهُ النفس, فهو رأسُ مال المجتهد, ولا يتأتى كسبُه, فإنْ جُبِل على ذلك, وإلا فلا يتأتَّى تحصيلُه بحفظ الكتب), ثم قال: (وفقه النفس هو الدستور). التحقيق والبيان للأبياري 551/4

وقد قال الغزالي في "الإحياء" 411/3 : (الذكاء صحيح وغريزة العقل نعمة من الله تعالى في أصل الفطرة, فإن فاتت ببلادة وحماقة فلا تدارك لها).

وقال أيضا في "الإحياء" 410/3 : (الفطنة والكيس فطرة, والحمق والبلادة فطرة... فصفاء العقل وذكاء الفهم لا بد منه في أصل الفطرة, فهذا إن لم يفطر عليه الإنسان فاكتسابه غير ممكن, نعم إذا حصل أصله أمكن تقويته بالممارسة).

وقد جاء رجل إلى ابن شُبْرُمَة، فسأله عن مسألة، ففسرها له، فقال: لم أفهم، فأعاد، فقال: لم أفهم، فأعاد، فقال: لم أفهم، فقال له: (إن كنت لم تفهم لأنك لم تفهم، فستفهم بالإعادة، وإن كنت لم تفهم لأنك لا تفهم, فهذا داءٌ لا دواء له). الفقيه والمتفقه 189/2

وقال المحلي في بيان معنى فقيه النفس: (أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام), قال: (لأنَّ غيرَه لا يتأتَّى له الاستنباطُ المقصود بالاجتهاد). قال العطار في حاشيته: (قوله: "بالطبع" أَخَذه من إضافة فقيه للنفس, أو من الفعل الذي هو فَقُهَ, لأنه من أفعال السجايا, وقوله "شديد" أخذه من مادة فقيه, وقوله "الفهم" أخذه من معنى الفقه, وقوله "لمقاصد الكلام" متعلق بشديد الفهم). شرح المحلي مع حاشية العطار 422/2



موصوفا بالبَلادة والعجز عن التصرُّفِ فليس من أهل الاجتهاد، وعن الغزالي أنه قال: "إذا لم يتكلم الفقيهُ في مسألةٍ لم يَسْمَعْها ككلامه في مسألة سَمِعَها فليس بفقيه")[120].

ولهذا قال الشيخ بكر أبو زيد في "حليته" : (فيا أيها الطالب, تَحَلَّ بالنظر والتفكُّر، والفقه والتفقه، لعلك أن تتجاوز من مرحلة الفقيه إلى (فقيه النفس) كما يقول الفقهاء، وهو الذي يُعَلِّقُ الأحكامَ بمداركها الشرعية، أو (فقيه البدن) كما في اصطلاح المحدثين)[121].

قال الشيخ محمد عوامة في مقدمته لكتاب "الكاشف" للذهبي: (ومن نوادر ألفاظهم: قولهم في الرجل: فقيه البدن، ومثلُها عند الأصوليين: فقيه النفس.

وقد نقل المصنف رحمه الله هنا في ترجمة أحمد بن سعيد الدارمي قولَ الإمام أحمد فيه: "ما قدم علينا خراساني أفقه بدنا منه".

وفي "تهذيب" ابن حجر عن أبي حاتم الرازي أنه قال في الإمام الشافعي: "فقيه البدن صدوق".

وكنتُ عَلَّقْتُ على "الأنساب" للإمام السمعاني رحمه الله ما نصُّه: (يتكرر ورود هذه الكلمة "فقيه البدن" في كتب الجرح والتعديل، وكنت سألت عنها - مكاتبة - شيخنا العلامة الحافظ عبد الله الغماري، فكتب إليَّ حفظه الله بخير وعافية: كلمة "فقيه البدن" يقولها المُحَدِّثون، ويقول الأصوليون: "فقيه النفس"، ومعناها: أن الشخص تمكن في الفقه حتى اختلط بلحمه ودمه وصار سجية فيه، ومرادُ المحدثين بها ترجيحُ الراوي الموصوف بها ولو كان أقلَّ من الثقة، بحيث لو تعارضت رواية الصدوق الفقيه البدن مع رواية الثقة غير المتقن: قُدمت رواية الصدوق المذكور). انتهى كلام شيخنا.

وقلت هناك: ومن هذا المعنى قولُ بعضهم في أبي حفص عمر بن محمد الشيرزي: "لو قُصِدَ عُمَرُ لجرى منه الفقه مكان الدم" كما في "معجم البلدان")[122].

قلت: وحاصل هذا أن الرجل لا يكون فقيه النفس إلا بعد طول مزاولة لفروع الشريعة ونظر فيها ومعاناة لقواعدها وأصولها, حتى يتطبع بذلك وتصير له ملكةٌ, يهتدي بها إلى معرفة كيفية تصرُّفِ الشريعة في الفروع.

---

(120) الغيث الهامع (ص 695)

(121) حلية طالب العلم (ص 179)

(122) مقدمة الكاشف 43/1



قال العز بن عبد السلام: (من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالُها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نص ولا قياس خاص، فإنَّ فَهْمَ نفسِ الشرعِ يُوجب ذلك, ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر, ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها, فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وألِفَه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة)[123].

وقال تقي الدين السبكي: (واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء... الثالث: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يُكسبه قوةً يفهم منها مرادَ الشرعِ من ذلك, وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل وإن لم يصرح به, كما أنَّ من عاشر مَلِكا ومارس أحوالَه وخَبَرَ أمورَه إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يَغلِب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به لكن بمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية)[124].

(فقه النفس يعصم الناظِرَعن مسالك المبتدعة)

ثم إن هذه الملكة الفقهية المسماة "فقه النفس" تتحقق بها العصمة من طرق أهل الزيغ والضلال المنتحلين طرق الاستدلال الشرعية.

فقد قال الشاطبي في كتاب "الاعتصام" : (المبتدع من هذه الأمة إنما ضَلَّ في أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله, وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره, لأن المبتدع جعل الهوى أولَ مطالبه وأخذ الأدلة بالتبع, ومن شأن الأدلة أنها جارية على كلام العرب, ومن شأن كلامها الاجتزاءُ فيه بالظواهر, فقلما تجد فيه نصا لا يحتمل حسبما قرره مَن تقدَّم في غير هذا العلم, وكلُّ ظاهرٍ يمكن فيه أن يُصرَف عن مقتضاه في الظاهر المقصود, ويُتأول على غير ما قصد فيه, فإذا انضم إلى ذلك الجهلُ بأصول الشريعة وعدم الاضطلاع بمقاصدها, كان الأمرُ أشدَّ وأقرب إلى التحريف والخروج عن مقاصد الشرع, فكان المدرك أعرق في الخروج عن السنة وأمكن في ضلال البدعة, فإذا غلب الهوى أمكن انقيادُ ألفاظِ الأدلة إلى ما أراد منها.

---

(123) قواعد الأحكام 189/2

(124) الإبهاج 8/1

والدليل على ذلك أنك لا تجد مبتدعا ممن ينسب إلى الملة إلا وهو يستشهد على بدعته بدليلٍ شرعي, فينزله على ما وافق عقله وشهوته, وهو أمرٌ ثابت في الحكمة الأزلية التي لا مرد لها قال تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا}, وقال: {كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}.

لكن إنما ينساق لهم من الأدلة المتشابِهُ منها لا الواضح, والقليلُ منها لا الكثير, وهو أدل الدليل على اتباع الهوى, فإنَّ المعظم والجمهور من الأدلة إذا دل على أمرٍ بظاهره فهو الحق, فإن جاء ما ظاهرُه الخلاف, فهو النادر والقليل, فكان من حق الظاهر ردُّ القليل إلى الكثير والمتشابه إلى الواضح, غير أن الهوى زاغ من أراد الله زيغه, فهو في تِيهٍ من حيث يظن أنه على الطريق, بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أولَ مطالبه وأخَّر هواه . إن كان . فجعله بالتبع, فوجد جمهورَ الأدلة ومعظم الكتاب واضحا في الطلب الذي بحث عنه, فرَكِب الجادة إليه, وما شذ له عن ذلك, فإما أن يرده إليه وإما أن يَكِلَه إلى عالمه ولا يتكلف البحث عن تأويله, وفيصل القضية بينهما قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} إلى قوله: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا})[125].

ثم عقد الباب الرابع من كتابه المذكور في (مأخذ أهل البدع في الاستدلال), قال في أوله: (كل خارج عن السنة ممن يدعي الدخول فيها, والكون من أهلها, لا بد له من تكلُّفِ الاستدلال بأدلتها على خصوصات مسائلهم, وإلا كَذَّبَ اطراحُها دعواهم, بل كلُّ مبتدعٍ من هذه الأمة إنما يدعي أنه هو صاحبُ السنة دون مَن خالفه من الفِرَق, فلا يمكنه إلا الرجوعُ إلى التعلُّقِ بشُبَهِهَا, وإذا رجع إليها كان الواجب عليه أن يأخذ الاستدلالَ مأخذَ أهلِه العارفين بكلام العرب **وكليات الشريعة ومقاصدها**, كما كان السلف الأول يأخذونها, إلا أنَّ هؤلاء. كما يتبين بعدُ. لم يَبلُغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق, إما لعدم الرسوخ في معرفة كلام العرب والعلم بمقاصدها, وإما لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تُستنبَط الأحكام الشرعية, وإما للأمرين جميعا, فبالحري أن تصيرَ مآخِذُهم للأدلة مخالِفةً لمأخذِ مَن تَقَدَّمَهم مِن المحققين للأمرين)[126].

ثم قال في بعض فصول هذا الباب: (ومدارُ الغَلَط في هذا الفصل إنما هو على حرفٍ واحد, إنما هو **الجهل بمقاصد الشرع, وعدمِ ضَمِّ أطرافه بعضها إلى بعض**, فإنَّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تُؤخذ الشريعةُ كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت

---

(125) الاعتصام 234/1 - 235

(126) السابق 5/2



من **كلياتها وجزئياتها** المرتَّبة عليها، وعامِّها المرتَّب على خاصها, ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها, إلى ما سوى ذلك من مناحيها, فإذا حصل للناظر من جملتها حكمٌ من الأحكام, فذلك هو الذي نطقت به حين استنطقت, وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا يستنطق فينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانا، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليلٍ منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطقُ ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي, كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان، لا من حيث هي إنسان, لأنه محال. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا, كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة, وشأن متبعي المتشابهات أخذُ دليلٍ ما أي دليل كان، عفوا وأخذا أوليا، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كليٍّ أو جزئي، فكما أن العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به، {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا}[127].

قلت: وفقهاء الصحابة لطول ملازمتهم للنبي ﷺ وشُهُودِهم نزولَ الوحي على اختلاف الأحوال والأمكنة والأزمنة كان لهم من هذا الموردِ أعظمُ شِرْب.

قال الدهلوي: (أما قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين فتلقوها – يعني فقهاء الصحابة - من مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة، **وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها**، ومنه قولُ عمر ﷺ لمن أراد أن يصل النافلة بالفريضة: بهذا هلك من قبلكم، فقال النبي ﷺ: "أصاب الله بك يا ابن الخطاب", وقول ابن عباس ﷺ في بيان سبب الأمر بغسل يوم الجمعة، وقول عمر رضي الله عنه: وافقت ربي في ثلاث, وقول زيد ﷺ في البيوع المنهي عنها: إنه كان يصيب الثمار مراض قشام دمان الخ، وقول عائشة ﷺ: "لو أدرك النبيُّ ﷺ ما أحدثه النساء لمنعهن من المساجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل")[128].

(127) الاعتصام 61/2 - 62

(128) حجة الله البالغة 237/1

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (أصحاب رسول الله أعلمُ الناس بمقاصد الشريعة)[129].

وقال الشاطبي في ديباجة "الموافقات" في حقهم: (الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلُوها، وأسَّسوا قواعدَها وأصَّلُوها، وجالت أفكارُهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها)[130].

وقال ابن القيم: (أفهامُ الصحابة رضي الله عنهم فوق أفهام جميع الأمة, وعِلْمُهم بمقاصد نبيهم ﷺ وقواعد دينه وشرعه أتمُّ مِن علمِ كلِّ من جاء بعدَهم)[131].

وقال أيضا: (الصحابةُ أفقهُ الأمة وأعلمُهم بمقاصد الشرع وحِكَمه)[132].

وقال ابن تيمية: (وللصحابة فهمٌ في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين[133]، كما أن لهم معرفةً بأمورٍ من السنة وأحوالِ الرسول لا يعرفها أكثرُ المتأخرين، فإنهم شَهِدوا التنزيلَ وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله ما يستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفْه أكثرُ المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك, فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس)[134].

وقال أيضا: (إن الصحابة رضوان الله عليهم خيرُ قرونِ هذه الأمة التي هي خيرُ أمةٍ أخرجت للناس. وهم تلقَّوا الدينَ عن النبي ﷺ بلا واسطة. ففهموا من مقاصده ﷺ وعاينوا من أفعاله وسمعوا منه شفاها ما لم يَحصُل لمن بعدهم, وكذلك كان يستفيد بعضُهم من بعض ما لم يحصل لمن بعدهم وهم قد فارقوا جميع أهل الأرض وعادوهم وهجروا جميع الطوائف وأديانهم وجاهدوهم بأنفسهم وأموالهم... ولهذا لم يطمع الشيطان أن ينال منهم من الإضلال والإغواء ما ناله ممن بعدهم, فلم يكن فيهم من يتعمد الكذب على النبي ﷺ وإن كان له أعمال غير ذلك قد تنكر عليه. ولم يكن فيهم أحدٌ من أهل البدع المشهورة: كالخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجهمية. بل كل هؤلاء إنما حدثوا فيمن بعدهم)[135].

---

(129) موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين 191/5

(130) الموافقات 7/1

(131) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (ص 106)

(132) السابق (ص 168)

(133) قال ابن القيم: (للسلف غورٌ ودقةُ فهمٍ لا يدركها كثيرٌ من المتأخرين). مدارج السالكين 311/1

(134) مجموع الفتاوى 200/13

(135) السابق 388/27 - 390



وقال ابن تيمية أيضا: (من المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف: أن خير قرون هذه الأمة - في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها - : القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه, وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة, وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل, هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلومَ بالضرورة من دين الإسلام وأضله الله على علم)[136].

وقال ملا علي القاري: (واعلم أن نبينا قد أوتي فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه ولوامعه, فبعث بالعلوم الكلية والمعارف الأولية والآخرية على أتم الوجوه فيما يحتاج إليه السالك في الأمور الدينية والدنيوية والأخروية, ولكن كلما ابتدع شخصٌ بدعة اتسعوا في جوابها واضطربوا في بيان خطئها وصوابها, فالعلم نقطة كثرها الجاهلون[137], ولذلك صار كلامُ الخلف كثيرا قليلَ البركة بخلاف كلام السلف فإنه قليلٌ كثيرُ البركة والمنفعة, فالفضل للمتقدمين لا ما يقوله جهلة المتكلمين: إن طريقة المتقدمين أسلم وطريقتنا أحكم وأعلم, وكما يقول من لم يقدرهم قدرهم من المنتسبين إلى الفقه أنهم لم يتفرغوا لاستنباط وضبط قواعده وأحكامه اشتغالا منهم بغيره والمتأخرون تفرغوا لذلك فهم أفقه بما يتعلق هنالك, فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف وعن علومهم وقلة تكلفهم, فتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف التي همة القوم مراعاةُ أصولِها ومعاهدها وضبط قواعدها وشد معاقدها, وهممهم مشمرة إلى المطالب العالية والمراتب الغالية, فالمتأخرون في شأن والقوم في شأن, وهو سبحانه وتعالى كل يوم في شأن, وقد جعل الله لكل شيء قدرا, ومن هنا قال الغزالي: ضيعت قطعة من العمر العزيز في تصنيف البسيط والوسيط والوجيز)[138].

ولهذا قال ابن تيمية: (إن المقصود بمعرفة النحو واللغة التوصل إلى فهم كتاب الله ورسوله وغير ذلك، وأن ينحو الرجل بكلامه نحو كلام العرب. والصحابة لما استغنوا عن النحو واحتاج إليه من بعدهم، صار لهم من الكلام في قوانين العربية ما لا يوجد مثله

---

(136) مجموع الفتاوى 4/157 - 158

(137) قال الغزالي: (إن التحدي بالعلوم غريزة في الطبع, لا يَصبِر عنها الجهال, ولأجله كثُرَ الخلافُ بين الناس, ولو سكت مَن لا يدري لقَلَّ الخلاف بين الناس). فيصل التفرقة (ص 74)

(138) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص 28 - 29) , والكلام منقول بتصرف يسير من شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص 19)

للصحابة; لنقصهم وكمال الصحابة، وكذلك صار لهم من الكلام في أسماء الرجال وأخبارهم ما لا يوجد مثله للصحابة; لأن هذه وسائل تطلب لغيرها، فكذلك كثير من النظر والبحث احتاج إليه كثير من المتأخرين، واستغنى عنه الصحابة. وكذلك ترجمة القرآن لمن لا يفهمه بالعربية، يحتاج إليه من لغته فارسية تركية ورومية، والصحابة لما كانوا عربا استغنوا عن ذلك. وكذلك كثير من التفسير والغريب يحتاج إليه كثير من الناس، والصحابة استغنوا عنه. فمن جعل النحو ومعرفة الرجال، والاصطلاحات النظرية والجدلية المعينة على النظر والمناظرة، مقصودة لنفسها، رأى أصحابها أعلم من الصحابة، كما يظنه كثير ممن أعمى الله بصيرته. ومن علم أنها مقصودة لغيرها، علم أن الصحابة الذين علموا المقصود بهذه أفضل ممن لم تكن معرفتهم مثلهم في معرفة المقصود، وإن كان بارعا في الوسائل)[139].

وقال الشيخ عبد الله دراز في مقدمته لكتاب "الموافقات" : (إن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب. وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها. أما الركن الأول؛ فقد كان وصفا غريزيا في الصحابة والتابعين من العرب الخلص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم، كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوما، بحسب الوقائع مع صفاء الخاطر؛ فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع، كما يعرف ذلك من وقف على شيءٍ من محاوراتهم عند أخذ رأيهم واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها)[140].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (من الكلام البليغ ما يسلك معناه في قلب السامع غير متوقف على شيء سوى العلم بمدلولات الألفاظ المفردة وقانون النظم والتركيب, ومنه ما لا يصل السامع إلى معناه ولا يأبه من جوانبه فيستقر في نفسه على الوجه الذي يقصده المتكلم إلا إذا وقف على أحوال زائدة على العلم بوضع المفردات والتراكيب, ولهذا أذكى الناسِ قريحة, وأرسخُهم علما باللغة ومذاهبِ بلاغتها, قد يعجز عن فهم بيت من الشعر البليغ ولا يجد طريقا إلى بيان ما يراد منه حتى يعرف الحالَ التي ورد فيها والسببَ الحامل على نظمه.

---

(139) منهاج السنة 205/8 - 206

(140) مقدمة مشهور بن حسن لكتاب "الموافقات" (ص 6)

وعلى هذين النوعين من فنون الكلام نزل القرآن الكريم, فمن الآيات ما هو بيّنٌ بنفسه, ومنها ما لا يدرك معناه إلا من شهد وقتَ الوحي به وعرف أسبابَ نزوله[141], وهذا ما دعا الذين أوتوا العلم إلى أن يعتمدوا على بيان الصحابة رضي الله عنهم ويرجحوه على بيان غيرهم ولا سيما بيانا أجمعوا عليه, وقد عقد مُوضحُ أسرارِ الشريعة أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته فصلا في تحقيق أن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن, وبسط القولَ في أن بيان الصحابة يُقدَّم على بيان غيرهم, وعد في مؤيدات هذه القاعدة المتينة "جهة مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة", وقال: "فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل, ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك".

فكثيرٌ من الآيات لا ينكشف معناه ولا يستقر في النفس على وجهٍ محكم إلا بعد معرفة سبب نزوله وحال نزوله, ثم القيام على غيره من الآيات التي ربما وجد فيها ما يخصص عمومه أو يقيد مطلقه أو يغير حكمه لزوال علته, وقيام الحاجة الداعية إلى تبديله بحكم آخر.

إذن لا ينبغي لأحدٍ أن يهيئ رأيا ثم يصب عليه الآيات صبا, قبل أن يبحث عن حال نزولها, وينظر فيما عساه أن يخصصها أو يقيدها أو يرشد إلى تبدل حكمها)[142].

قال ابن تيمية: (وقد كان (أبو عبد الرحيم الجوزجاني) كتب إلى أبي عبد الله من خراسان يسأله عن الإيمان, وذكر (الخلال في كتاب "السنة"[143]) الرسالة من طريقين عن أبي عبد الرحيم وجواب أحمد: "بسم الله الرحمن الرحيم أحسن الله إلينا وإليك في الأمور كلها, وسلمنا

(141) قال السيوطي في "الإتقان" 107/1 - 108 : (زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن, لجريانه مجرى التاريخ, وأخطأ في ذلك, بل له فوائد: منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب. ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصصه, فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته, فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع كما حكى الإجماع عليه القاضي أبو بكر في التقريب ولا التفات إلى من شذ فجوز ذلك. ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي: لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها, وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن, وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية, فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب) اهـ . وقال الشاطبي في كتاب الأدلة من "الموافقات" 146/4 : (معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن) اهـ . وانظر: المقدمة الخامسة من مقدمات "التحرير والتنوير" لابن عاشور. (ز)

(142) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 358 - 359)

(143) قال ابن تيمية: (وهو أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في مسائل الأصول الدينية وإن كان له أقوال زائدة على ما فيه, كما أن كتابه في العلم أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في الأصول الفقهية). مجموع الفتاوى 390/7

وإياك من كل شر برحمته, أتاني كتابك تذكر ما تذكر من احتجاج من احتج من المرجئة[144].
واعلم رحمك الله أن الخصومة في الدين ليست من طريق أهل السنة, وأن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل على معنى ما أراد اللهُ منه أو أثر عن أصحاب رسول الله ﷺ ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه فهم شاهدوا النبي ﷺ وشهدوا تنزيله وما قصه الله له في القرآن وما عني به وما أراد به أخاص هو أم عام, فأما من تأوله على ظاهره بلا دلالة من رسول الله ﷺ ولا أحد من الصحابة فهذا تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصة ويكون حكمها حكما عاما, ويكون ظاهرها على العموم وإنما قصدت لشيء بعينه, ورسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله وما أراد, وأصحابه أعلم بذلك منا, لمشاهدتهم الأمر وما أريد بذلك, فقد تكون الآية خاصة؛ أي معناها مثل قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ}, وظاهرها على العموم أي: من وقع عليه اسمُ ولد فله ما فرض الله, فجاءت سنة رسول الله ﷺ ألا يرث مسلمٌ كافرا. وروي عن النبي ﷺ - وليس بالثبت - إلا أنه عن أصحابه أنهم لم يورثوا قاتلا, فكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن الكتاب أن الآية إنما قصدت للمسلم لا للكافر, ومن حملها على ظاهرها لزمه أن يورث من وقع عليه اسمُ الولد كافرا كان أو قاتلا, وكذلك أحكامُ الوارث من الأبوين وغير ذلك مع آيٍ كثير يطول بها الكتاب, وإنما استعملت الأمة السنة من النبي ﷺ ومن أصحابه إلا من دفع ذلك من أهل البدع والخوارج وما يشبههم, فقد رأيت إلى ما خرجوا".

قلت: لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء, لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه كما فسره به بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك, بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقا, كما في قوله تعالى {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا}, فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهومٌ ليست مما لا يفهم المراد به؛ بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل, فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم, هذا إنما يعرف ببيان الرسول ﷺ, ولهذا قال أحمد يحذر المتكلم في الفقه هذين "الأصلين": المجمل والقياس. وقال: "أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس" يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده, ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه, فإنَّ أكثرَ خطأ الناس تَمَسُّكُهم بما يظنونه

(144) قال ابن تيمية: (قال المروذي: رأيت أبا عبد الرحيم الجوزجاني عند أبي عبد الله وقد كان ذكره أبو عبد الله فقال: كان أبوه مرجئا أو قال: صاحب رأي. وأما أبو عبد الرحيم فأثنى عليه). مجموع الفتاوى 390/7

من دلالة اللفظ والقياس؛ فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثا يطمئن القلب إليه وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك, وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة, ولهذا جَعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريقَ أهل البدع. وله في ذلك مصنف كبير. وكذلك التمسك بالأقيسة مع الإعراض عن النصوص والآثار طريقُ أهل البدع. ولهذا كان كلُّ قولٍ ابتدعه هؤلاء قولا فاسدا, وإنما الصواب من أقوالهم ما وافقوا فيه السلفَ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان, وقوله تعالى {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} سماه عاما وهو مطلق في الأحوال يعمها على طريق البدل كما يعم قولُه: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} جميعَ الرقاب لا يعمها كما يعم لفظ الولد للأولاد. ومن أخذ بهذا لم يأخذ بما دل عليه ظاهرُ لفظ القرآن بل أخذ بما ظهر له مما سكت عنه القرآن, فكان الظهورُ لسكوت القرآن عنه لا لدلالة القرآن على أنه ظاهر, فكانوا متمسكين بظاهرٍ من القول لا بظاهر القول؛ وعمدتُهم عدمُ العلم بالنصوص التي فيها علمٌ بما قيد, وإلا فكل ما بينه القرآن وأظهره فهو حق؛ بخلاف ما يظهر للإنسان لمعنى آخر غير نفس القرآن يسمى ظاهر القرآن كاستدلالات أهل البدع من المرجئة والجهمية والخوارج والشيعة)[145].

وقال محمد ابن الوزير: (وأما الاستناد إلى العمومات ونحوها فلا يكفي في ثبوت السنن, وإلا لاكتفت المعتزلة بقوله {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} على أن القرآن مخلوق, وأن القول بذلك سنة, فافهم هذه النكتة فإنها نفيسة جدا, فإنَّ السنة ما اشتُهر عن السلف وصح بطريقِ النصوصية, ولولا هذا لكانت البدع كلُّها من السنن, لأنه ما من بدعةٍ إلا ولأهلها شُبَهٌ من العمومات والمحتملات والاستخراجات, ألا ترى أنَّ الاتحادية أبعدُ المبتدعة من السنة وأشنعهم بدعة وأفحشهم مقالا وهم مع ذلك يحتجون بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ}, وبقوله تعالى: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى}, وبقول النبي: "إن أصدق كلمة قالها لبيد الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل". متفق على صحته, ونحو ذلك كثير)[146].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (إن ظواهر الأدلة إذا اعتُبِرت من غير اعتمادٍ على الأولين فيها مؤديةٌ إلى التعارض والاختلاف, وهو مشاهَد معنى، ولأن تعارض الظواهر كثير, مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

---

(145) مجموع الفتاوى 390/7 - 393 , وانظر أيضا: 118/7 - 119 .

(146) إيثار الحق على الخلق (ص 293)

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحدا من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهرَ من الأدلة، وقد مر من ذلك أمثلة، بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة، وانظر في مسألة التداوي من الخمار في "درة الغواص" للحريري وأشباهها، بل قد استدل بعضُ النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيل؛ فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد، {وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا}.

فلهذا كلِّه يجب على كلِّ ناظرٍ في الدليل الشرعي مراعاةُ ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)[147].

قال البيهقي في "المدخل" : (ذكر الشافعي ﷺ في كتاب الرسالة القديمة بعد ذكر الصحابة رضي الله عنهم والثناء عليهم بما هم أهلُه، فقال: وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به, وآراؤهم لنا أحمدُ وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا, والله أعلم)[148].

وقال ابن القيم في أنواع الرأي المحمود: (النوع الأول: رأيُ أفقهِ الأمة، وأبَرِّ الأمة قلوبا، وأعمقهم علما، وأقلهم تكلفا، وأصحهم قصودا، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكا، وأصفاهم أذهانا، الذي شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول؛ فنسبةُ آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول - ﷺ - كنسبتهم إلى صحبته؛ والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم.

قال الشافعي - رحمه الله - في رسالته البغدادية التي رواها عنه الحسن بن محمد الزعفراني، وهذا لفظه: "وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله - ﷺ - في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله - ﷺ - من الفضل ما ليس لأحدٍ بعدَهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، أدوا إلينا سنن رسول الله - ﷺ -، وشاهدوه والوحي ينزل عليه, فعلموا ما أراد رسول الله - ﷺ -

---

(147) الموافقات 3/288 - 289

(148) المدخل إلى السنن الكبرى (ص 109) , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 4/158 , ومنهاج السنة له أيضا 6/81



عاما وخاصا وعزما وإرشادا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومن أدركنا ممن يرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله - ﷺ - فيه سنةً إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول، ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله".

ولما كان رأي الصحابة عند الشافعي بهذه المثابة قال في الجديد في كتاب الفرائض في ميراث الجد والإخوة: وهذا مذهبٌ تلقيناه عن زيد بن ثابت، وعنه أخذنا أكثرَ الفرائض وقال: والقياسُ عندي قتلُ الراهب لولا ما جاء عن أبي بكر - ﷺ -، فترك صريحَ القياس لقول الصديق، وقال في رواية الربيع عنه: والبدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله - ﷺ -، فجعل ما خالف قولَ الصحابي بدعة.

قال: والمقصود أن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدُهم يرى الرأيَ فينزل القرآن بموافقته, كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن تحجب نساءُ النبي - ﷺ - فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته؛ وقال لنساء النبي - ﷺ - لما اجتمعن في الغيرة عليه: "عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات", فنزل القرآن بموافقته، ولما توفي عبد الله بن أبي قام رسول الله - ﷺ - ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوبه، فقال: يا رسول الله إنه منافق، فصلى عليه رسول الله - ﷺ - فأنزل الله عليه: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ}.

وقد قال سعد بن معاذ لما حكَّمه النبي - ﷺ - في بني قريظة: إني أرى أن تُقتل مقاتلتهم، وتُسبى ذرياتهم، وتغنم أموالُهم، فقال النبيُّ - ﷺ -: "لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات".

ولما اختلفوا إلى ابن مسعود شهرا في المفوضة قال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء منه، أرى أن لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدة، فقام ناس من أشجع فقالوا: نشهد أن رسول الله - ﷺ - قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق مثل ما قضيت به، فما فرح ابن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحَه بذلك.

وحقيقٌ بمن كانت آراؤُهم بهذه المنزلة أن يكون رأيُهم لنا خيرا من رأينا لأنفسنا، وكيف لا وهو الرأيُ الصادر من قلوبٍ ممتلئة نورا وإيمانا وحكمة وعلما ومعرفة وفهما عن الله ورسوله ونصيحة للأمة، وقلوبهم على قلب نبيهم، ولا واسطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النبوة غضا طريا لم يَشُبْه إشكال، ولم يشبه خلاف، ولم تدنسه معارضة، فقياس رأي غيرهم بآرائهم من أفسد القياس)[149].

وقد قال عمر لابن عباس: كيف يختلفون وإلهُهم واحد وكتابهم واحد وملتهم واحدة؟ فقال: إنه سيجئ قومٌ لا يفهمون القرآن كما نفهمه، فيختلفون فيه, فإذا اختلفوا فيه اقتتلوا. فأقر عمر بن الخطاب بذلك[150].

ولهذا كان اتباع السلف شعارا لأهل السنة وأصلا من أصولهم.

قال الإمام أحمد: "أصول السنة عندنا التمسكُ بما عليه أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، والاقتداءُ بهم، وتركُ البدع، وكل بدعة فهي ضلالة"[151].

وقال أبو الحسن الأشعري - حاكيا معتقد أهل السنة - : (ويرون اتباعَ مَن سَلَفَ من أئمة الدين وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله)[152].

وقال ابن السمعاني: (شعارُ أهل السنة اتباعُهم السلفَ الصالح وتركُهم كلَّ ما هو مبتدَعٌ محدَث)[153].

وقال ابن أبي زيد القيرواني في "رسالته" في خاتمة (باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات) : (واتباعُ السلف الصالح، واقتفاء آثارهم، والاستغفار لهم, وترك المراء والجدال في الدين, وترك كل ما أحدثه المحدثون).

وقال أيضا: (وفي اتباع السلف الصالح النجاةُ, وهم القدوة في تأويل ما تأولوه واستخراج ما استنبطوه).

قال الشيخ أحمد زروق في "شرح الرسالة" : (وإنما كان السلف قدوة فيما ذَكَر لأنهم جمعوا ثلاثةَ أشياء: العلم الكامل, والورع الحاصل, والنظر السديد, وغلبت عليهم الأمانة, ولولا

---

(149) إعلام الموقعين 149/2 - 153

(150) البداية والنهاية لابن كثير 305/7

(151) شرح أصول أهل السنة والجماعة للالكائي 175/1

(152) مقالات الإسلاميين (ص 295)

(153) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 31)



هذه الشروط ما صح الاقتداءُ بهم, وقد قال ابن المبارك: "إنَّ هذا الحديث دين فانظروا عن من تأخذون دينَكم", وبالله التوفيق)[154].

وقال ابن تيمية: (من اتبع السابقين الأولين كان منهم، وهم خيرُ الناس بعد الأنبياء، فإنَّ أمة محمد خيرُ أمةٍ أخرجت للناس، وأولئك خير أمة محمد، كما ثبت في الصحاح من غير وجه أن النبي ﷺ قال: "خير القرون القرن الذي بُعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". ولهذا كان معرفة أقوالِهم في العلم والدين وأعمالِهم خيرًا وأنفعَ من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله؛ كالتفسير، وأصول الدين وفروعه، والزهد، والعبادة، والأخلاق، والجهاد، وغير ذلك، فإنهم أفضلُ ممن بعدَهم كما دل عليه الكتاب والسنة، فالاقتداءُ بهم خيرٌ من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفةُ إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خيرٌ وأنفع من معرفة ما يُذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم؛ وذلك أنَّ إجماعهم لا يكون إلا معصومًا، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم, فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قولٍ من أقوالهم حتى يُعرف دلالةُ الكتاب والسنة على خلافه)[155].

وقال المقريزي: (أصل كل بدعة في الدين البعد عن كلام السلف والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول)[156].

وقال الحافظ ابن حجر: (السعيد من تمسك بما كان عليه السلفُ واجتنب ما أحدثه الخلف, وان لم يكن له منه بُدٌّ فليَكْتَفِ منه بقدر الحاجة ويجعل الأول المقصود بالأصالة, والله الموفق)[157].

وقال الحافظ ابن رجب: (فمن عرف قدرَ السلف عرف أنَّ سكوتَهم عما سكتوا عنه من ضروب الكلام وكثرة الجدال والخصام والزيادة في البيان على مقدار الحاجة لم يكن عيا ولا جهلا ولا قصورا, وإنما كان ورعا وخشية للَّه واشتغالا عما لا ينفع بما ينفع, وسواء في ذلك كلامُهم في أصول الدين وفروعه, وفي تفسير القرآن والحديث, وفي الزهد والرقائق, والحِكَم والمواعظ, وغير ذلك مما تكلموا فيه, فمَن سلك سبيلَهم فقد اهتدى, ومن سلك غيرَ سبيلِهم ودخل في كثرة السؤال والبحث والجدال والقيل والقال, فإنِ اعترف لهم بالفضل وعلى نفسه

(154) شرح الرسالة لزروق 1111/2

(155) مجموع الفتاوى 13/ 23 - 25

(156) المواعظ والاعتبار 198/4

(157) فتح الباري 253/13

بالنقص كان حالُه قريبا, وقد قال إياسُ بن معاوية: "ما من أحدٍ لا يعرف عيبَ نفسه إلا وهو أحمق, قيل له: فما عيبك؟ قال: كثرة الكلام", وإن ادعى لنفسه الفضلَ ولمن سبقه النقصَ والجهلَ فقد ضلَّ ضلالا مبينا وخسِر خسرانا عظيما)[158].

(أنواع المصالح)

قال الشاطبي: (المعنى المناسِبُ الذي يُربَط به الحكمُ لا يخلو من ثلاثة أقسام:

(1) – ((أحدها)) : أن يشهد الشرعُ بقبوله، فلا إشكالَ في صحته، ولا خلاف في إعماله، وإلا كان مناقَضة للشريعة, كشرعية القصاص حفظا للنفوس والأطراف وغيرها)[159].

قلت: والمعنى المناسِبُ - كما قال ابن الحاجب[160] - : (وصفٌ ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة)[161].

وقال السعد في المناسَبة: (هي كون الوصف بحيث يكون ترتُّبُ الحكم عليه متضمِّنًا لجلب نفعٍ أو دفع ضرر معتبَرٍ في الشرع)[162].

وقال الغزالي: (المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها. وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوعُ إجمال, والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة, والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمرٍ مقصود.

أما المقصود فينقسم إلى ديني وإلى دنيوي, وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء, وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة, وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة, يعنى أن ما قصد بقاؤه

---

(158) فضل علم السلف على الخلف / مجموع رسائل ابن رجب 34/3

(159) الاعتصام 7/3 - 8

(160) قال الذهبي في "سير أعلام النبلاء" 264/23 - 266 : (الشيخ، الإمام، العلامة، المقرئ، الأصولي، الفقيه، النحوي، جمال الأئمة والملة والدين... وكان من أذكياء العالَم، رأسا في العربية وعلم النظر، درس بجامع دمشق، وبالنورية المالكية، وتخرج به الأصحاب، وسارت بمصنفاته الركبان، وخالف النحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم إشكالات مفحمة... قال ابن خلكان: كان من أحسن خَلْقِ الله ذهنا، جاءني مرارا لأداء شهادات، وسألته عن مواضعَ من العربية، فأجاب أبلغَ إجابةٍ بسكون كثير وتثبُّت تام. قال الذهبي: وقد رُزقتْ كتبُه القبولَ التام لجزالتها وحسنها).

وقال ابن السبكي في "منع الموانع" (ص 126 - 127) : (وقد كان ابنُ الحاجب رحمه الله إماما مقدَّما في الأصول والفقه, والنحو والصرف, أمسكته البلاغةُ زمامَها, وألقت إليه الفصاحة مقاليدها, وأعطاه الإيجازُ كله, ومِن بحر علمه اغترفنا, وبكثير علمه اعترفنا, فلا يُظنن أنا أردنا في هذا الكتاب مطاولتَه, فأين الثريا من يد المتطاول؟! وإنما أردنا الاقتداءَ به والسير على سنته, رحمه الله ورضي عنه, ما أكثر فائدته وأجزل عائدته).

(161) رفع الحاجب 330/4 , وانظر: الإحكام للآمدي 270/3

(162) التلويح 138/2

فانقطاعه مضرة, وإبقاؤه دفع للمضرة, فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع, وللتحصيل على سبيل الابتداء.

وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد, وما انفك عن رعاية أمر مقصود, فليس مناسبا, وما أشار إلى رعاية أمر مقصود, فهو المناسب.

ثم الشيء ينبغي أن يكون مقصودا للشارع حتى تكون رعايته مناسبة في أقيسة الشرع)[163].

وقال ابن عاشور: (المناسَبة: معنًى في عملٍ من أعمال الناس يقتضي وجوبَ ذلك العمل أو تحريمَه أو الإذنَ فيه شرعا.

وذلك المعنى: وصفٌ ظاهر منضبطٌ يَحكُم العقلُ بأنَّ ترتُّبَ الحكمِ الشرعي عليه مناسِبٌ لمقصِدِ الشرع من الحكم.

ومقصدُ الشرع: حصولُ مصلحةٍ أو دفعُ مفسدة.

فالوصفُ مثل حكم القصاص من القاتل عدوانا, فالقصاصُ مناسِبٌ لمقصد الشريعة, والمقصود منه: مجازاة المعتدي بمثل ما اعتدى به، وانزجارُ غيرِ المعتدي عن أن يعتدي بمثله. ومثلُ حكم الإسكار في شرب الخمر، فالإسكارٌ وصف تترتب عليه مفاسدُ تقتضي تحريمَ ارتكابه.

واستخراجُ المجتهدِ للوصفِ المناسِب يسمى **تخريجَ المناط**)[164].

قال الزركشي: (وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرُّضٍ لبيان علته أصلا. وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يَتعرض للمناط بحال، فكأنه مستورٌ أُخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة، ولهذا سمي تخريجا. قال الغزالي: وهذا الاجتهاد، القياس الذي وقع الخلاف فيه)[165].

وقال ابن تيمية: (وأما تخريج المناط وهو: القياس المحض وهو: أن ينص على حكمٍ في أمورٍ قد يُظن أنه يختص الحكمُ بها, فيستدل على أنَّ غيرَها مثلُها إما لانتفاء الفارق؛ أو

---

(163) شفاء الغليل (ص 159 - 160)

(164) هامش كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 47)

(165) البحر المحيط 324/7

للاشتراك في الوصف الذي قام الدليلُ على أن الشارع علق الحكمَ به في الأصل؛ فهذا هو القياسُ الذي تُقِرُّ به جماهيرُ العلماء ويُنكره نفاةُ القياس)[166].

وتسميتُهم للوصفِ المناسب مناطا من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما علق به كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يُفهم عند الإطلاق غيرُه, قاله ابن دقيق العيد[167].

ثم كما أن الحكم لا يثبت إلا بالدليل فإن الوصف لا تثبت له العلية إلا بالدليل.

قال أبو الحسين البصري في "المعتمد" : (الكلام في طريق العلة يقع في فصول: منها أنه لا يجوز إثبات الوصف علة إلا بدلالة, ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية)[168].

وقال أبو إسحاق الشيرازي في "اللمع" : (إن العلة لا بد من الدلالة على صحتها, لأن العلةَ شرعيةٌ كما أن الحكمَ شرعيٌّ, فكما لا بد من الدلالة على الحكم, فكذلك لا بد من الدلالة على صحة العلة)[169].

وقال ابن السمعاني في "القواطع" : (قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لا بد من الدليل على صحتها, لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعي, فكما لا بد من الدلالة على الحكم لا بد من الدلالة على العلة)[170].

وقال عبد العزيز البخاري: (وجود العلة في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية, لأن كون الوصف علة وضعٌ شرعي, كما أن الحكم كذلك, فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي)[171].

وقال أيضا: (اتفقوا على أنه لا يجوز للمعلِّل أن يعلل بأيِّ وصفٍ شاء من غير دليل؛ لأن دعواه وصفا من الأوصاف أنه علةٌ بمنزلة دعواه الحكم, فكما لا يُسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كونِ الوصفِ علةً بلا دليل)[172].

وقال الجويني: (إذا ادعى مُدَّعٍ أن المعنى الذي أبداه علةٌ للحكم, فهذه دعوى عرية عن البرهان مِن جهة أنَّ التحكُّمَ[173] بنصب العِلَلِ غيرُ سائغ... فلا بد من ظهور وجهٍ في ظن

---

(166) مجموع الفتاوى 17/19

(167) البحر المحيط 322/7

(168) المعتمد 245/2

(169) اللمع (ص 269)

(170) قواطع الأدلة 219/4

(171) كشف الأسرار 351/3

(172) السابق 350/3



المستنبِط يُوجِبُ تَخَيُّلَ معنًى مخصوصٍ في انتصابه عَلَما, وهو مطالَبٌ بإبدائه, فإذا اقتصر على محض الدعوى, كان ادعاؤه المجرَّد في نصب العلل كادعائه الحكمَ في محل النزاع وكادعائه كونَ صورة النزاع كمسألةٍ متفق عليها من غير ذكرٍ جامع)[174].

وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : (لا يجوز التحكُّمُ بجعل الوصف علة بالتشهي, بل أحْوَجْنا المعلِّلَ إلى دليل)[175].

وقال في "المستصفى" : (إن هذه الأدلة (يعني أدلة إثبات العلل) لا تكون إلا سمعية، بل لا مجالَ للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجودِ علةِ الأصل في الفرع، فإنَّ العلة إذا كانت محسوسةً كالسكر والطعم والطواف في السؤر, فوجودُ ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يُعلم بالحس وبالأدلة العقلية[176], أمَّا أصلُ تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن

---

(173) قال في "دستور العلماء" 189/1 : (التحكم هو الحكم بلا حجة). (ز)

(174) البرهان 28/2

(175) شفاء الغليل (ص 313 - 314)

(176) قلت: وهذا النظر لأجل العلم بوجود العلة - وهي وصفٌ عامٌّ كلي - في الجزئيات المعيَّنة هو الملقَّب عندهم بـ"تحقيق المناط", قال ابن تيمية في "منهاج السنة" 474/2 - 475 : (وهو أن ينص الله على تعليق الحكم بمعنى عام كلي، فينظر في ثبوته في آحاد الصور أو أنواع ذلك العام، كما نص على اعتبار العدالة وعلى استقبال الكعبة وعلى تحريم الخمر والميسر وعلى حكم اليمين وعلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك، فينظر في الشراب المتنازع فيه: هل هو من الخمر أم لا؟ كالنبيذ المسكر، وفي اللعب المتنازَع فيه كالنرد والشطرنج هل هو من الميسر أم لا؟ وفي اليمين المتنازع فيها كالحَلِف بالحج وصدقة المال والعتق والطلاق والحرام والظهار: هل هي داخلة في الأيمان فتكفر؟ أم في العقود المحلوف بها فيلزم ما حلف به؟ أم لا يدخل لا في هذا ولا في هذا فلا يلزمه شيء بحال؟ كما ينظر فيما وقعت فيه دم أو ميتة أو لحم خنزير من الماء والمائعات ولم يتغير لونُه ولا طعمه، بل استهلت النجاسات فيه واستحالت، أو رفعت منه واستحال فيه ما خالطه من أجزائها، فينظر في ذلك: هل يدخل في مسمى الماء المذكور في القرآن والسنة، أو في مسمى الميتة والدم ولحم الخنزير؟).

وجاء في "الموسوعة الفقهية" 232/10 : (تحقيق المناط عند الأصوليين: هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفة تلك العلة بنص أو إجماع أو استنباط، فإثبات وجود العلة في مسألة معينة بالنظر والاجتهاد هو تحقيق المناط).

وهذا النوع من الاجتهاد لا يتوقف على الشرع كما قال الغزالي, قال الشاطبي في "الموافقات" 128/5 : (لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلمُ بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يُفتقَر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به).

ولهذا قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" 4/4 - 5 : (وقول القائل: "إن هذا غرر ومجهول" فهذا ليس حظَّ الفقيه، ولا هو من شأنه، وإنما هذا من شأن أهل الخبرة بذلك, فإنْ عَدُّوه قمارا أو غررا فهم أعلمُ بذلك، وإنما حَظُّ الفقيه: يحل كذا؛ لأن الله أباحه, ويحرم كذا؛ لأن الله حرمه، وقال الله وقال رسوله، وقال الصحابة, وأما أن يرى هذا خطرا وقمارا أو



إلا بالأدلة السمعية؛ لأنَّ العلة الشرعية علامةٌ وأمارة لا توجب الحكمَ بذاتها، إنما معنى كونها علةً: نَصْبُ الشرعِ إياها علامة، وذلك وضعٌ من الشارع، ولا فرقَ بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم.

قال: فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفا ونصا, فلتكن العلة كذلك. قلنا: لا يثبت الحكمُ إلا توقيفا، لكن ليس طريقُ معرفة التوقيف في الأحكام مجرَّدَ النص, بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقُه ولا يُقتصَر فيه على النص)[177].

وقال العضد: (كونُ الوصف الجامع علةَ حكمٍ خبريٌّ غيرُ ضروري, فلا بد في إثباته من الدليل, وله مسالكُ صحيحة ومسالك تُتَوهم صحتها فلا بد من التعرُّض لها)[178].

والمسالك هي: (الطرق الدالة على كون الوصف المعيَّن علةً للحكم)[179].

(2) - قال الشاطبي: (و**((الثاني))** : ما شهد الشرعُ بردِّه, فلا سبيلَ إلى قبوله)[180].

قال الغزالي: (إنَّ اتباعَ المصالحِ على مناقَضة النصِّ باطلٌ, وإنما تُطلَب الأحكامُ من مصالِحَ تُجانِسُ مصالحَ الشرع إذا فقدنا تنصيصَ الشرع على الحكم, فأما إذا صادفناه فالاستصلاحاتُ وتصرفاتُ الخواطر معزولةٌ مع النصوص)[181].

وقد قال الشاطبي: (لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل؛ لم يكن للحد الذي حده النقلُ فائدة؛ لأنَّ الفرضَ أنه حَدَّ له حدا، فإذا جاز تعدِّيه؛ صار الحدُّ غيرَ مُفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مِثْلُه)[182].

وقال أيضا: (لو كان كذلك؛ لجاز إبطالُ الشريعة بالعقل، وهذا محالٌ باطل، وبيانُ ذلك أنَّ معنى الشريعة أنها تَحُدُّ للمكلفين حدودا؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملةُ

غررا فليس من شأنه بل أربابُه أخبرُ بهذا منه، والمرجعُ إليهم فيه، كما يُرجع إليهم في كون هذا الوصف عيبا أم لا، وكونِ هذا البيع مربحا أم لا، وكونِ هذه السلعة نافقة في وقت كذا وبلد كذا، ونحوِ ذلك من الأوصاف الحسية، والأمور العرفية، فالفقهاءُ بالنسبة إليهم فيها مثلهم بالنسبة إلى ما في الأحكام الشرعية). وانظر كتابنا "بلوغ المأمول" 272/1 - 278

(177) المستصفى (ص 304 - 305)

(178) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 394/3

(179) بيان المختصر 87/3 , ورفع الحاجب 312/4

(180) الاعتصام 8/3

(181) شفاء الغليل (ص 220)

(182) الموافقات 125/1



ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حدٍّ واحد؛ جاز له تعدي جميعِ الحدود؛ لأنَّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حدٍّ واحد هو معنى إبطالِه؛ أي: ليس هذا الحدُّ بصحيح، وإن جاز إبطالُ واحد؛ جاز إبطالُ السائر، وهذا لا يقول به أحدٌ لظهور محاله)[183].

قلت: والمناسبة في هذا الجنس من المعاني وهميةٌ, وقد ذكر ابن عاشور أن المصلحة تنقسم إلى قطعية وظنية ووهمية, قال الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة: (فالوهمية لا يمكن أن تكون لا ضرورية ولا حاجية ولا تحسينية، بل هي ناشئةٌ عن توهُّمِ المرءِ أنَّ مصلحةَ الناس تقتضي مثلا حِلِّيَّة تعامُلِهم بالربا, فهذه مصلحةٌ وهمية تُناقِض المصلحةَ الشرعية من كل الوجوه، كما تُعارِض ما قَضَى به كتابُ الله من ضرورة إغلاق باب الربا)[184].

قال ابن الجوزي: (وقد روينا عن عضد الدولة[185] أنه كان يميل إلى جارية, فكانت تشغل قلبَه, فأمر بتغريقها لئلا يَشتغِلَ قلبُه عن تدبير المُلْك, وهذا هو الجنون المُطْبِق, لأنَّ قتلَ مسلمٍ بلا جُرْم لا يَحِلّ, واعتقادُه أن هذا جائزٌ كفرٌ, وإن اعتقده غيرَ جائزٍ لكنه رآه مصلحةً فلا مصلحةَ فيما يُخالِف الشرع)[186].

قال ابن تيمية: (إن المصلحة هي المنفعة الخالصة أو الغالبة, **وكثيرا ما يتوهم الناسُ** أنَّ الشيءَ ينفع في الدين والدنيا, ويكون فيه **منفعة مرجوحة** بالمضرة, كما قال تعالى في الخمر والميسر: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}. وكثيرٌ مما ابتدعه الناسُ

(183) الموافقات 131/1

(184) هامش كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص 232)

(185) قال الذهبي: (السلطان، عضد الدولة، أبو شجاع، فناخسرو، صاحب العراق وفارس، ابن السلطان ركن الدولة حسن بن بويه الديلمي. تملك بفارس بعد عمه عماد الدولة، ثم كثرت بلاده، واتسعت ممالكه، وسار إليه المتنبي ومدحه، وأخذ صلاته... وكان بطلا شجاعا مهيبا، نحويا، أديبا عالما، جبارا، عسوفا، شديد الوطأة. وله صنف أبو علي الفارسي، كتابي (الإيضاح) و(التكملة), ومدحه فحول الشعراء... وكان يقول الشعر، فقال أبياتا كفرية:

ليس شرب الراح إلا في المطر ... وغناء من جوار في السحر

مبرزات الكأس من مطلعها ... ساقيات الراح من فاق البشر

عضد الدولة وابن ركنها ... ملك الأملاك غلاب القدر

نقل أنه لما احتضر ما انطلق لسانه إلا بقوله تعالى: {مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ}. ومات بعلة الصرع، وكان شيعيا جلدا أظهر بالنجف قبرا زعم أنه قبر الإمام علي، وبنى عليه المشهد، وأقام شعار الرفض، ومأتم عاشوراء، والاعتزال... مات في شوال سنة اثنتين وسبعين وثلاث مائة، ببغداد، وعمل في تابوت، ونقل فدفن بمشهد النجف، وعاش ثمانيا وأربعين سنة). سير أعلام النبلاء 249/16 - 251

(186) تلبيس إبليس (ص 119)

من العقائد والأعمال مِن بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل المُلْك حَسِبُوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا, ولم يكن كذلك, بل كثيرٌ من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يَحْسِبُ كثيرٌ منهم أنَّ ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم {الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا}, وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنا, فإذا كان الإنسان يرى حسنا ما هو سيئ[187], كان استحسانُه أو استصلاحُه قد يكون من هذا الباب)[188].

قال: (والمنفعة تعود إلى حصول النعمة واللذة والسعادة التي هي حصول اللذة ودفع الألم هو حصولُ المطلوب وزوال المرهوب, وحصول النعيم وزوال العذاب, وحصول الخير وزوال الشر... والمنفعة المطلقة هي الخالصة أو الراجحة, وأما ما يفوت أرجح منها أو يعقب ضررا ليس هو دونها, فإنها باطلٌ في الاعتبار, والمضرة أحق باسم الباطل من المنفعة, وأما ما يظن فيه منفعة وليس كذلك أو يحصل به لذة فاسدة فهذا لا منفعة فيه بحال... ولذلك ما نهى الله عنه ورسوله باطلٌ ممتنع أن يكون مشتملا على منفعةٍ خالصة أو راجحة.

ولهذا صارت أعمالُ الكفار والمنافقين باطلة لقوله: {لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ} الآية, أخبر أن صدقة المرائي والمنان باطلة لم يبق فيها منفعة له, وكذلك قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ}, وكذلك الإحباط في مثل قوله: {وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ}, ولهذا تسميه الفقهاء العقود والعبادات بعضها صحيح وبعضها باطل وهو ما لم يحصل به مقصوده ولم يترتب عليه أثره, فلم يكن فيه المنفعة المطلوبة منه. ومن هذا قوله: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً} الآية, وقوله: {مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ}, وقوله: {وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا}, ولذلك وصف

---

(187) قال الطوفي: (قد يستحسن الشخص شيئا بناءً على اعتقاده، ولا يكون حسنا في نفس الأمر، وقد يخالفه غيرُه في استحسانه. وقد استحسن بعضُ الناس عبادة الأصنام، وبعضهم عبادة الكواكب، وبعضهم غير ذلك، وهي أمور مستقبحة في نفس الأمر، وفي مثل هذا قال الشاعر: "وللناس فيما يعشقون مذاهب" أي: قد يستحسن بعضُهم ما لا يستحسن غيره). شرح مختصر الروضة 191/3

(188) مجموع الفتاوى 345/11



الاعتقادات والمقالات بأنها باطلة ليست مطابقة ولا حقا كما أن الأعمال ليست نافعة. وقد توصف الاعتقادات والمقالات بأنها باطلة إذا كانت غيرَ مطابقة إن لم يكن فيها منفعة كقوله ﷺ: "اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع"، فيعود الحق فيما يتعلق بالإنسان إلى ما ينفعه من علم وقول وعمل وحال، قال الله تعالى: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا} - إلى قوله - {كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ}، وقال تعالى: {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ} - إلى قوله - {كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ}. وإذا كان كذلك وقد علم أن كل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل حابط[189] لا ينفع صاحبَه وقتَ الحاجة إليه، فكل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل، لأن ما لم يُرَد به وجهُه إما ألا ينفع بحال، وإما أن ينفع في الدنيا، أو في الآخرة، فالأول ظاهر، وكذلك منفعته في الآخرة بعد الموت، فإنه قد ثبت بنصوص المرسلين أنه بعد الموت لا ينفع الإنسان من العمل إلا ما أراد به وجه الله. وأما في الدنيا فقد يحصل له لذاتٌ وسرور وقد يجزى بأعماله في الدنيا لكن تلك اللذات إذا كانت تعقب ضررا أعظم منها وتفوت أنفع منها وأبقى فهي باطلة أيضا، فثبت أنَّ كلَّ عملٍ لا يُراد به وجه الله فهو باطلٌ وإن كان فيه لذة ما)[190].

قلت: وانظر رجحانَ منافع الآخرة الباقية على منافع الدنيا الفانية، وهذا فيه أمرٌ مهم، وهو أن النظر في منافع المآل والدار الآخرة مقدَّمٌ عند سبر المصالح واعتبارها، ولنا عطف على هذا الأصل فيما يأتي إن شاء الله.

قال ابن عاشور: (وأما المصلحة **الوهمية** فهي التي يُتخيل فيها صلاحٌ وخير، وهو عند التأمُّل ضُرّ:

إما لخفاء ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين، فإنَّ الحاصلَ بها لمتناوليها مُلائِمٌ لنفوسهم، وليس هو بصلاحٍ لهم.

---

(189) قال المهلب: (متى خلا العمل من النية، ورجاء الثواب عليه، وإخلاص العمل لله تعالى، فليس بعمل، وإنما هو كفعل المجنون الذي رفع عنه القلم. وقد بين ذلك ﷺ بقوله: "إنما الأعمال بالنيات"). [شرح صحيح البخاري لابن بطال 151/1] . قلت: وهذا شاهدٌ لقولهم: "المعدوم شرعا كالمعدوم حسا". (ز)

(190) مجموع الفتاوى 348/11 - 350

وإما لكون الصلاح مغمورا بفساد، كما أنبأنا عنه قولُه تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}[191].

قلت: وهذا هو **المناسِب الملغى** المذكورُ في كتب الأصول, قال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (المناسب الملغى هو وصفٌ نَجِدُ فيه مناسَبةً لتعليلٍ ما, لِمَا فيه من مصلحةٍ أو مفسدة, لكننا نتتبع مواردَ الشريعة فنجدها شاهدة لإلغائه, فنعلم أنه ملغى, ولا يكون ذلك إلا إذا كان ما فيه من المناسبة مغمورا بما هو أشدُّ منه مناسَبةً أو بمُوجِبٍ للرخصة لما في اعتبار مناسبته من المشقة[192], وهذا كزراعة العنب, فإنها مناسِبٌ للتحريم, لأنه وسيلة اعتصار الخمور, لكنها ملغاة اكتفاءً بشدة تحريم الخمر, وكذا التجاوُر في البيوت, فإنه وسيلة للزنا, لكنها نادرة ومكتفًى عنها بالحجاب وشدة العقوبة الزاجرة, وكذا مرور العجل في الطرقات وإعلاء الأبنية مع ما يعرض لذلك من المضار, لكنه ملغى لندرته وشدة الحاجة لهاته الأشياء متى حدثت, لتوقف سير المدنية عليها, ولأن عيشة الممنوع منها تكون ضنكى بالنسبة لعيشة غيره ممن يستعملها)[193].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (اعلم أنَّ الشرع الكريم لا يُلْغِي اعتبارَ مصلحةٍ ويحكم بإهدارها إلا لتحصيل مصلحةٍ أخرى أهمَّ في نظر الشرع منها)[194].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (الشارع الحكيم لا يلغي مصلحةً إلا إذا عارضتها مصلحةٌ أرجح منها, أو استتبعت مفسدةً لا يُستخف بأمرها, ومثال هذا: الاستسلامُ للعدو, قد يبدو أنَّ فيه مصلحةَ حفظِ النفوس من القتل, ولكن الشارع رأى أنَّ هذه المصلحة مغمورةٌ بالمفاسد من كل جانب, فلم يعتد بها وأذن في دفاع العدو نظرا إلى مصلحةٍ أرجح منها, وهي احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من المسابقة في مضمار الحياة.

ومن هذا الباب: تعدُّدُ الزوجات, يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها في صلة الزوجية امرأةٌ أخرى, ففي ترك التعدُّدِ مصلحةٌ في قطع وسيلةِ استياء الزوجة, ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيا بما اشترطه من العدل بين الزوجات, وأباح التعدُّد نظرا إلى ما قد

---

(191) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 257)

(192) قال العز بن عبد السلام في "قواعده" 60/1 : (في الرُّخَص تُترك المصالحُ الراجحة إلى المصالح المرجوحة للعذر دفعا للمشاق).

(193) حاشية التنقيح 167/2 - 168

(194) المصالح المرسلة (ص 9)



يترتب عليه من المصالح, كتكثير النسل, ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذي قد يقع فيه صاحبُ الزوجة الواحدة إذا عرض مانعٌ من التمتع بها مثل المرض والنفاس[195])[196].

وقال ابن القيم: (إذا تأملتَ شرائعَ دينِه التي وضعها بين عباده وجدْتَها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان, وإن تزاحمت قدَّم أهمَّها وأجلَّها وإن فاتت أدناهما, وتعطيلِ المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان, وإن تزاحمت عطَّلَ أعظمَها فسادا باحتمال أدناهما, وعلى هذا وضَعَ أحكمُ الحاكمين شرائعَ دينِه, دالة عليه, شاهدة له بكمال عِلمه وحكمته ولُطفِه بعباده وإحسانه إليهم, وهذه الجملة لا يستريبُ فيها مَن له ذوقٌ من الشريعة وارتضاعٌ من ثديها وورودٌ من صفو حوضها, وكلما كان تضلُّعُه منها أعظم, كان شهودُه لمحاسنها ومصالحها أكمل)[197].

وقال العز بن عبد السلام: (حاصل الحكمة في الشرع: المنعُ من ترك المصالح الخالصة أو الراجحة، والمنع من فعل المفاسد الخالصة أو الراجحة، والوعظ وهو الأمر بجلب المصالح الخالصة أو الراجحة أو النهي عن ارتكاب المفاسد الخالصة أو الراجحة.

---

(195) انظر: "الحِدَاد على امرأة الحداد" لمحمد الصالح بن مراد (ص 130) . وقد قال ابن عاشور في "التحرير والتنوير" 226/4 - 227 : (وقد شرع اللهُ تعدُّدَ النساء للقادر العادل لمصالحَ جمة: منها أن في ذلك وسيلةً إلى تكثيرِ عدد الأمة بازدياد المواليد فيها، ومنها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللائي هن أكثرُ من الرجال في كل أمة, لأنَّ الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة، ولأنَّ الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ولأنَّ النساءَ أطولُ أعمارا من الرجال غالبا، بما فطرهن الله عليه، ومنها أن الشريعة قد حرمت الزنا وضيقت في تحريمه لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فناسب أن توسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالا للتعدد مجبولا عليه، ومنها قصدُ الابتعاد عن الطلاق إلا لضرورة. ولم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حدٌّ للزوجات، ولم يثبت أن جاء عيسى عليه السلام بتحديدٍ للتزوج، وإن كان ذلك توهمه بعضُ علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحا، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد، فأما أصلُ التحديد فحكمتُه ظاهرة: من حيث إن العدل لا يستطيعه كلُّ أحد، وإذا لم يقم تعددُ الزوجات على قاعدةِ العدل بينهن اختل نظامُ العائلة، وحدثت الفتنُ فيها، ونشأ عقوقُ الزوجات أزواجَهن، وعقوق الأبناء آباءهم بأذاهم في زوجاتهم وفي أبنائهم، فلا جرم أن كان الأذى في التعدد لمصلحة يجب أن تكون مضبوطة غير عائدة على الأصل بالإبطال. وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول كثيرٌ من العلماء توجيهَه فلم يبلغوا إلى غايةٍ مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد, فليس كل رجل يتزوج أربعا، فلنفرض المعدل يكشف عن امرأتين لكل رجل، يدلنا ذلك على أن النساء ضعف الرجال, وقد أشار إلى هذا ما جاء في "الصحيح": أنه يكثر النساء في آخر الزمان حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد)اهـ وانظر أيضا: "أضواء البيان" للشنقيطي 22/3 - 24 , و"كلمة الحق" لأحمد شاكر (ص 303) فما بعد, و"مقالات الكوثري" (ص 203) فما بعد. (ز)

(196) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 71)

(197) مفتاح دار السعادة 22/2



والذي تسميه الجهلة البطلة سياسةً هو فعلُ المفاسد الراجحة أو ترك المصالح الراجحة على المفاسد, ففي تضمين المكوس والخمور والأبضاع مصالحُ مرجوحة مغمورة بمفاسد الدنيا والآخرة {وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ}. وبمثل هذا يَسُوس الأشقياء أنفسَهم بإيثار المفاسد الراجحة على المصالح قضاءً لِلَّذات والأفراح العاجلة، ويتركون المصالحَ الراجحة للَذاتٍ خسيسة أو أفراح دنيَّة، ولا يبالون بما رتب عليها من المفاسد العاجلة والآجلة, وذلك كشرب الخمور والأنبذة للذة إطرابها، والزنا واللواط، وأذية الأعداء المحرمة، وقتل من أغضبهم وسَبِّ من غاضبهم، وغصب الأموال والتكبر والتجبر، وكذلك يهربون من الآلام والغموم العاجلة التي أمرنا بتحَمُّلِها لما في تحملها من المصالح العاجلة والآجلة، ولا يبالون بما يلتزمون من تحمل أعظم المفسدتين تحصيلا للذة أدناهما، وكذلك يتركون أعظمَ المصلحتين تحصيلا للذة أدناهما. أسكرتهم اللذات والشهوات, فنسوا الممات وما بعده من الآفات, فويل لمن ترك سياسة الرحمن واتبع سياسة الشيطان، وارتكب الكفر والفسوق والعصيان، أولئك أهل البغي والضلال)[198].

قلت: وههنا **(فائدة جليلة في باب القَدَر)**, وهي أن خَلْقَه تعالى كأمره, فكما أن أمره سبحانه لا يكون إلا بما هو مصلحة خالصة أو راجحة, فإن خلقه أيضا لا يكون فيه إلا ما هو خير محض أو راجح, وأما أن يكون فيه شر خالص أو غالب فلا.

قال ابن تيمية: (**ينبغي أنْ يُعرف أنَّ الشرَّ الموجودَ ليس شرا على الإطلاق ولا شرا محضا**, وإنما هو شرٌّ في حق مَن تألم به وقد تكون مصائبُ قومٍ عند قوم فوائد. ولهذا جاء في الحديث الذي رويناه مسلسلا: "آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره", وفي الحديث الذي رواه أبو داود: "لو أنفقت ملء الأرض ذهبا لما قَبِلَه منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك". فالخيرُ والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء, وذلك أنَّ من لم يتألم بالشيء ليس في حقه شرا, ومن تنعم به فهو في حقه خير, كما كان النبي ﷺ يُعَلِّم مَن قَصَّ عليه أخوه رؤيا أن يقول: "خيرا تلقاه وشرا توقاه خيرا لنا وشرا لأعدائنا", فإنه إذا أصاب العبدَ شرٌّ سر قلب عدوه؛ فهو خير لهذا وشر لهذا؛ ومن لم يكن له وليا ولا عدوا فليس في حقه خيرا ولا شرا. وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلق كلَّهم دائما ولا ما يؤلم جمهورَهم دائما؛ بل مخلوقاتُه إما منعمة لهم أو لجمهورهم في أغلب الأوقات كالشمس والعافية, فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شر مطلقا

(198) قواعد الأحكام 61/1



عاما. **فعُلِمَ أنَّ الشرَّ المخلوق الموجود شرٌّ مقيَّد خاص, وفيه وجهٌ آخر هو به خير وحسن, وهو أغلبُ وجْهَيْه**, كما قال تعالى: {أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ}, وقال تعالى: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ}, وقال تعالى: {مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ}, وقال: {وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا}. وقد عَلِم المسلمون أن الله لم يخلق شيئا ما إلا لحكمة؛ **فتلك الحكمةُ وجهُ حسنِه وخيرِه**, ولا يكون في المخلوقات شرٌّ محض لا خيرَ فيه ولا فائدةَ فيه بوجهٍ من الوجوه؛ وبهذا يظهر معنى قولِه -ﷺ- : "والشرُّ ليس إليك")[199].

وقال ابن القيم: (اعلم أن هاهنا أمرين: نفسا متحركة بالإرادة والاختيار, وطبيعةً متحركة بغير الاختيار والإرادة, وأنَّ الشرَّ منشأه من هذين المتحركين وعن هاتين الحركتين, وخُلقت هذه النفس وهذه الطبيعة على هذا الوجه, فهذه تتحرك لكمالها وهذه تتحرك لكمالها, وينشأ عن الحركتين خيرٌ وشر, كما ينشأ عن حركة الأفلاك والشمس والقمر وحركة الرياح والماء والنار خيرٌ وشر, فالخيراتُ الناشئة عن هذه الحركات مقصودةٌ بالقصد الأول إما لذاتها وإما لكونها وسيلة إلى خيراتٍ أتمَّ منها, والشرور الناشئة عنها غيرُ مقصودةٍ بالذات وإنْ قُصدت قصدَ الوسائل واللوازم التي لا بد منها, فما جُبلت عليه النفسُ من الحركة هو من لوازم ذاتها, فلا تكون النفسُ البشرية نفسا إلا بهذا اللازم, فإذا قيل: لِمَ خُلِقت متحركة على الدوام؟ فهو بمنزلة أن يقال: لم كانت النفس نفسا؟ ولم كانت النار نارا والريح ريحا؟ فلو لم يخلق هذا ما كانت نفسا, ولو لم تخلق الطبيعة هكذا ما كانت طبيعة, ولو لم يخلق الإنسان على هذه الصفة والخلقة ما كان إنسانا. فإن قيل: فلم خلقت النفس على هذه الصفة؟ قيل: مِن كمال الوجود خَلْقُها على هذه الصفة كما تقدم, وكذلك كمال فاطرها ومبدعها اقتضى خلقَها على هذه الصفة لما في ذلك من الحِكَم التي لا يحصيها إلا مُبدعُها سبحانه, وإن كان في إيجاد هذه النفس شرا فهو شرٌّ جزئي بالنسبة إلى الخير الكلي الذي هو سببُ إيجادها, فوجودُها خيرٌ مِن أنْ لا توجد, فلو لم يخلق مثل هذه النفس لكان في الوجود نقصٌ وفواتُ حِكَمٍ ومصالحَ عظيمة موقوفة على خلق مثل هذه النفس, ولهذا لما اعترضت الملائكةُ على خَلْق الإنسان وقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ} أجابهم سبحانه بأنَّ في خلقه مِن الحِكَمِ والمصالح ما لا تعلمه الملائكة, والخالِقُ سبحانه يعلمه, وإذا كانت الملائكة لا تعلم ما في خلق هذا الإنسان الذي يُفسد في الأرض ويسفك الدماء من الحِكَم والمصالح فغيرُهم أولى أن لا يحيط به علما, فخَلْقُ هذا الإنسانِ من تمام الحكمة والرحمة والمصلحة, وإن كان وجودُه

(199) مجموع الفتاوى 14/20 - 21



مستلزما لشرٍّ فهو شرٌّ مغمور بما في إيجاده من الخير, كإنزال المطر والثلج وهبوب الرياح وطلوع الشمس وخلق الحيوان والنبات والجبال والبحار.

وهذا كما أنه في خلقه فهو في شرعه ودينه وأمره, فإنَّ ما أمر به من الأعمال الصالحة خيرُه ومصلحتُه راجحٌ وإن كان فيه شرٌّ فهو مغمور جدا بالنسبة إلى خيره, وما نهى عنه من الأعمال والأقوال القبيحة فشره ومفسدته راجح والخيرُ الذي فيه مغمور جدا بالنسبة إلى شره.

فسنته سبحانه في خَلْقِه وأمره فعلُ الخير الخالص والراجح والأمرُ بالخير الخالص والراجح, فإذا تناقضت أسباب الخير والشر, والجمع بين النقيضين محالٌ, قدم أسباب الخير الراجحة على المرجوحة, ولم يكن تفويت المرجوحة شرا ودفع أسباب الشر الراجحة بالأسباب المرجوحة ولم يكن حصول المرجوحة شرا بالنسبة إلى ما اندفع بها من الشر الراجح, وكذلك سنته في شرعه وأمره فهو يقدم الخير الراجح وإن كان في ضمنه شر مرجوح, ويعطل الشر الراجح وإن فات بتعطيله خير مرجوح, هذه سنته فيما يحدثه ويبدعه في سماواته وأرضه وما يأمر به وينهى عنه, وكذلك سنته في الآخرة, وهو سبحانه قد أحسن كلَّ شيء خلقه وقد أتقن كل ما صنع, وهذا أمرٌ يعلمه العالِمون بالله جملة, ويتفاوتون في العلم بتفاصيله)[200].

(المصلحة المرسلة)

(3) – و((الثالث)) : ما سكتت عنه الشواهدُ **الخاصة**، فلم تشهَد باعتباره ولا بإلغائه, **وكان مُلائِمًا لتصرفات الشرع**، وهو أن يُوجَد لذلك المعنى جنسٌ اعتبره الشارعُ في الجملة بغير دليلٍ معيَّن، قال الشاطبي: (وهو الاستدلالُ المرسَل المسمى بالمصالح المرسلة)[201].

واحتُرِز بما كان ملائما لتصرفات الشرع عن غير الملائم, فإنه ملحَق بالقسم الثاني المطَّرح.

قال الغزالي في "شفاء الغليل" : (أما المناسب الغريب الذي لا يلائم ولا يشهد له أصلٌ معين فهو مردود, لا يُعرَف فيه خلاف)[202].

---

(200) شفاء العليل (ص 249 - 250)

(201) الاعتصام 11/3 - 12

(202) شفاء الغليل (ص 188)



وقال أيضا: (إنَّ إثباتَ الحكم على وفق المناسبة تنبيهٌ على ملاحظته, ولكن إذا لم يَرِدِ الشرعُ بالحكم على وفقه, ولا رأى ذلك ملائما لتصرفات الشرع, كان ذلك أمرا بدعا مستحدَثا في الشرع بمحض الرأي من غير التفاتٍ إلى قالب الشرع, وهذا باطلٌ كما قدَّمْنا)[203].

وقال في "المستصفى" : (كلُّ مصلحةٍ لا ترجعُ إلى حفظِ مقصودٍ فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع, وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائمُ تصرفاتِ الشرع, فهي باطلة مُطَّرحة، ومن صار إليها فقد شرع, كما أن من استحسن فقد شرع)[204], قال الشيخ محمد سعيد الباني: (لأنها بالحقيقة ليست مصلحة, بل هي مفسدة, وإن كانت صورتُها صورةَ مصلحة)[205].

وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : (أما الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات أو الحاجات كما فصلناها, فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساكُ بها إن كان غريبا لا يلائم القواعد. ونقسمها نوعا آخر من التقسيم فنقول: هي تنقسم إلى ما يلفى في الشرع ملاحظة جنسها, فهو المعتبر, وإلى ما يصادم في محلٍّ نصًّا للشرع يتضمن اعتبارُه تغييرَ الشرع, فهو باطل عندنا, وإلى ما تسكت شواهد الشرع ونصوصه عنه فلا يناقضه نص ولا يشهد لجنسه شرع, فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعُها إحداثَ أمرٍ بديع لا عهدَ بمثله في الشرع)[206].

ونقل ابن الحاجب الاتفاقَ على رد المرسَل غيرِ الملائم الذي لم يَعتبره الشرع, وقال إمام الحرمين في ترجيح الأقيسة: ولا نرى التعلُّقَ بكلِّ مصلحة، ولم يَرَ ذلك أحدٌ من العلماء, قال: ومن ظن ذلك بمالكٍ فقد أخطأ[207].

وذكر الشاطبي في "الاعتصام" : (أن العلة التي لا عهدَ بها في تصرفات الشرع بالفرض, ولا تلائمها بحيث يُوجَد لها جنسٌ معتبَر، لا يصح التعليلُ بها، ولا بناءُ الحكم عليها باتفاق، قال: ومثلُ هذا تشريعٌ مِن القائلِ به, فلا يمكن قبولُه)[208].

قلت: فحاصل ما بين هذا القسم والقسم الأول: أنَّ الأول مشهودٌ لعينه بالاعتبار, وأما الثاني فالشهادة بالاعتبار لجنسه لا لعينه.

---

(203) السابق (ص 249)

(204) المستصفى (ص 179)

(205) عمدة التحقيق (ص 248)

(206) شفاء الغليل (ص 209 - 210)

(207) البحر المحيط 277/7 - 278 , وانظر: رفع الحاجب 342/4 , وضوابط المصلحة (ص 222)

(208) الاعتصام 11/3



ولهذا فإن الغزالي لما ميز أنواع المعاني، جعل لبعضها لقبَ المؤثّر ولبعضٍ آخَرَ لقبَ الملائم، فجعل المؤثر عبارة عن الوصف الذي دل النص أو الإجماع على كونه علة للحكم[209]، والملائم عبارة عن المعنى المناسب الذي يلائم معاني الشرع ويجانس تصرفاتِه في ملاحظة المعاني، قال: فكلُّ مُناسِب عُهِد جنسُه في تصرفات الشرع فهو ملائم[210]، ثم قال: (وهذا الآن مزلة قدم، فقد يَشتبِه على الناظرِ الفرقُ بين الملائم والمؤثر، فيقول: المؤثر هو الذي عهد في الشرع معتبرا، والملائم أيضا كذلك، فما الفرق بين من شرط التأثير وبين من شرط الملاءمة مع المناسبة؟

فنقول: الفرق بينهما: أن المؤثر هو: الذى ظهر تأثير، عينه في عين الحكم المتنازع فيه - بالإجماع أو النص، في محل النزاع، أو غير محل النزاع. كقول الحنفي: إن الثيب الصغيرة تُزوج لصغرها؛ ويبين أن عين الصِّغَر ظهر تأثيره بالإجماع في الولاية في حق الابن، وفي ولاية المال. فقد ظهر تأثيرُ عين هذا المعنى في عين هذا الحكم، في محل آخَرَ غير محل النزاع؛ فعدى ذلك الحكم بعينه، وهو: الولاية بتلك العلة بعينها، وهي: الصغر - إلى محل النزاع، وهو: الثيب الصغيرة.

وأما الملائم، فنعني به: أنه عُهد جنسُه مؤثرا في جنس ذلك الحكم، وإن لم يعهد عينه مؤثرا في عين ذلك الحكم - في محل آخر. مثاله: أن سقوط قضاء الصلاة إذا عُلل بالحرج والكلفة، يعلم أنه من جنس معاني الشرع وملائم له، إذ ظهر - على الجملة - إسقاطُ الشرع جملةً من التكاليف بأنواعٍ من الكلفة: كما في السفر والمرض وغيره؛ ولم يظهر تأثيرُ عين المعنى في عين الحكم، وإنما وزان المؤثر من مثل هذا الأصل: أن يأمر النبيُّ عليه السلام - مثلا - عائشة ﵂ بقضاء الصوم الفائت في أيام الحيض، وبترك القضاء في الصلوات، فيقاسُ عليها سائرُ النساء، أو يُحكم به في الحرة، فيقاس عليها الرقيقة، فينقدح أن يُقال: ظَهَر تأثير الحيض في إسقاط الصلاة في حق الحرة، فيُعَدَّى عينُ هذا الحكم لعين هذه العلة إلى الرقيقة)[211].

---

(209) شفاء الغليل (ص 144)

(210) السابق (ص 148)

(211) شفاء الغليل (ص 148 - 150)



(تحرير القول في المصلحة المرسلة)

ثم قد ذكر الغزاليُّ أنَّ من مواضع اختلاف القائسين: (المناسب الملائم الذي لم يَشهَد له أصلٌ معين, قال: وهو الذي يلقَّب في لسان الفقهاء بالاستدلال المرسل, يُعنى به الاعتمادُ على المعنى المناسِب المصلحي الذي يَظهَر في الفرع من غير استشهادٍ بأصلٍ معيَّن. ومذهبُ مالك يشير إلى اتباع المصالح المرسلة, وللشافعي فيه تردُّدُ رأي)[212].

قال ابن عاشور: (ضابط معنى المصلحة المرسلة عندنا حسب ما يُستخلَص من عبارات علمائنا: أن يكون وصفٌ مناسِبٌ للتعليل لكنه **لا يَستنِد إلى أصلٍ معيَّن**, بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل)[213].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (المصلحة المرسلة هي: مصلحة يتلقاها العقلُ بالقبول، **ولا يشهد أصلٌ خاصٌّ** من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها.

وإنما يتمسك بها الإمام مالكٌ على شرطِ التئامِها بالمصالحِ التي تشهَد لها الأصولُ)[214].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (إن المصالح المرسلة التي تسمى عند الأصوليين بهذا الاسم وبـ "الاستصلاح" وبـ "المرسل" هي: الوصف المناسِب الذي يتضمن ترتُّبُ الحكمِ عليه مصلحةً, والحالُ أنه لم يَرِدْ نصٌّ من الشارع على اعتبار نفس ذلك الوصف في نفس ذلك الحكم ولا على عدم اعتباره فيه.

ووُصِفت بأنها مصلحةٌ واستصلاحٌ لما فيها من مطلق المصلحة للناس, ووصفت بالإرسال لإرسالها أي: إهمالها عما يدل على اعتبارها أو عدم اعتبارها)[215].

وقال ابن عاشور: (معنى كونها مرسلة أن الشريعة أرسلتها فلم تُنِطْ بها حكما **معيَّنا**, ولا يُلفى في الشريعة لها نظيرٌ معيَّن له حكمٌ شرعي فتقاسُ هي عليه, فهي إذن كالفرس المرسَل غير المقيَّد)[216].

قلت: ومعناه أن المصلحة التي يلحظها الفقيه في المسألة الجزئية ليس فيها نصٌّ خاص يطلبها بعينها, ولا نص خاص يطلب نظيرَها فتقاس عليه وتلحق به, ولكن ثمة مصلحة عامة

---

(212) السابق (ص 188) , وانظر: (ص 207)

(213) حاشية التوضيح والتصحيح 168/2

(214) الموافقات 524/2 (ت مشهور بن حسن) , ومقاصد الشريعة الإسلامية (ص 42) (ت محمد ابن الخوجة).

(215) رحلة الحج (ص 151)

(216) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 245)

كلية قطعية يرى الفقيهُ أنَّ ترتُّبَ الحكم على هذه المصلحة الجزئية مناسِبٌ لتحقيق تلك المصلحة العامة والمقصد الكلي.

ولنمثل بما ذكره الشاطبي في "الاعتصام" وهو: (اتفاقُ أصحابِ رسول الله ﷺ على جمع القرآن في المصحف، وليس ثَمَّ نصٌّ على جمعه وكتبه أيضا)[217].

ثم نقل أيضا ما كان منهم من الجمع الثاني في زمن عثمان ﷺ[218]، ثم قال: (ولم يَرِدْ نصٌّ عن النبي ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحةً تناسِبُ تصرفاتِ الشرعِ قطعا, فإنَّ ذلك راجعٌ إلى حفظ الشريعة, والأمرُ بحفظها معلومٌ، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد عُلِمَ النهيُ عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيدَ عليه)[219].

وقال في "الموافقات" : (مثلُ هذا النظرِ من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يَشهَد له أصلٌ معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة)[220].

قلت: فأنت ترى أن جمع القرآن في مصحفٍ مما لا نصَّ فيه بعينه, وكذا ما وقع من جمعه في عهد عثمان ﷺ, ولكن هاتين المصلحتين الجزئيتين وإن لم يرد فيهما نصٌّ بخصوصهما,

---

(217) الاعتصام 12/3

(218) قال ابن رجب: (جمعُ المصحفِ في كتابٍ واحد، توقف فيه زيدُ بن ثابت وقال لأبي بكر وعمر: كيف تفعلان ما لم يفعله النبي ﷺ؟ ثم عَلِم أنه مصلحة، فوافق على جمعه، وقد كان النبي ﷺ يأمر بكتابة الوحي، ولا فرق بين أن يُكتَب مفرَّقا أو مجموعا، بل جمعُه صار أصلح. وكذلك جمعُ عثمانَ الأمةَ على مصحفٍ واحد وإعدامُه لما خالفه خشيةَ تفرق الأمة، وقد استحسنه عليٌّ وأكثرُ الصحابة، وكان ذلك عينَ المصلحة). [جامع العلوم والحكم 129/2]

وقال ابن حجر: (مشاورة عثمان الصحابة في جمع الناس على مصحف واحد أخرجها بن أبي داود في كتاب المصاحف من طرق عن علي, منها قوله: "ما فعل عثمان الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا", وسنده حسن). [فتح الباري 343/13]

وقال ابن رجب: (وقد كان النبي ﷺ يقرئ أمته القرآن في زمانه على أحرف متعددة؛ تيسيرا على الأمة لحفظه وتعلمه، حيث كان فيهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط, فطلب لهم الرخصة في حفظهم له أن يقرئهم على سبعة أحرف؛ كما ورد ذلك في حديث أبي بن كعب وغيره, ثم لما انتشرت كلمة الإسلام في الأقطار، وتفرق المسلمون في البلدان المتباعدة, صار كل فريق منهم يقرأ القرآن على الحرف الذي وصل إليه, فاختلفوا حينئذ في حروف القرآن، فكانوا إذا اجتمعوا في الموسم أو غيره اختلفوا في القرآن اختلافا كثيرا, فأجمع أصحابُ النبي ﷺ في عهد عثمان على جمع الأمة على حرفٍ واحد، خشيةَ أن تختلف هذه الأمة في كتابها كما اختلف الأممُ قبلَهم في كتبهم، ورأوا أن المصلحة تقتضي ذلك, وحرقوا ما عدا هذا الحرفَ الواحد من المصاحف، وكان هذا من محاسن أمير المؤمنين عثمان -ﷺ- التي حمده عليها عليٌّ وحذيفةُ وأعيانُ الصحابة). [الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة - مجموع رسائل ابن رجب 620/2 , وانظر: الاعتصام للشاطبي 317/1]

(219) الاعتصام 15/3

(220) الموافقات 41/3



فهما مندرجتان تحت مصلحة عامة كلية قطعية, وهي حفظُ الشريعة ومنعُ كلِّ ما يجر إلى الاختلاف في أصلها وهو القرآن, وهذه الكليةُ شاملةٌ للجزئيةِ قاضيةٌ عليها, كما قال ابن عاشور: (فمتى حلت الحوادث التي لم يَسبِق حلولُها في زمن الشارع، ولا لها نظائرُ ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية, وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة)[221], ولهذا لما قال أبو بكر لعمر عند الجمع الأول: "كيف أفعل شيئا لم يفعله رسولُ الله ﷺ؟" قال له عمر: "هو والله خير"[222], قال المعلمي اليماني: (يريد أنه عملٌ يَتِمُّ به مقصودُ الشرعِ من حفظ القرآن، وعدمُ فعلِ النبي ﷺ له إنما كان لعدم تحقُّقِ المقتضي, وقد تحقق، ولا يترتب على الجمع محذور، فهو خيرٌ محض)[223].

---

(221) مقاصد الشريعة (ص 244 - 245)

(222) الحديث في البخاري وغيره.

(223) الأنوار الكاشفة (ص 44) , وقارن مع ابن عاشور في "مقاصد الشريعة" (ص 250) . وقال الحافظ في "الفتح" 12/9 - 13 : (قوله: "لم يفعله رسولُ الله ﷺ" تقدم من رواية سفيان بن عيينة تصريحُ زيدِ بن ثابت بذلك, وفي رواية عمارة بن غزية: "فنفر منها أبو بكر" وقال: "أفعل ما لم يفعل رسول الله ﷺ", وقال الخطابي وغيره: يحتمل أن يكون ﷺ إنما لم يجمع القرآنَ في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخٍ لبعض أحكامه أو تلاوته, فلما انقضى نزولُه بوفاته ﷺ ألهم اللهُ الخلفاءَ الراشدين ذلك وفاءً لوعد الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة المحمدية زادها الله شرفا, فكان ابتداءُ ذلك على يد الصديق ﵁ بمشورة عمر, ويؤيده ما أخرجه بن أبي داود في المصاحف بإسناد حسن عن عبد خير قال: سمعت عليا يقول: "أعظم الناس في المصاحف أجرا أبو بكر, رحمة الله على أبي بكر, هو أول من جمع كتابَ الله". وأما ما أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن" الحديثَ, فلا ينافي ذلك, لأنَّ الكلام في كتابةٍ مخصوصة على صفةٍ مخصوصة, وقد كان القرآنُ كلُّه كُتب في عهد النبي ﷺ, لكن غير مجموع في موضع واحد, ولا مرتب السور. قال الحافظ: وقد تسول لبعض الروافض أنه يتوجه الاعتراضُ على أبي بكر بما فعله من جمع القرآن في المصحف فقال: كيف جاز أن يفعل شيئا لم يفعله الرسولُ عليه أفضل الصلاة والسلام, والجواب: أنه لم يفعل ذلك إلا بطريق الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح منه لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم, وقد كان النبيُّ ﷺ أذن في كتابة القرآن ونهى أن يكتب معه غيره, فلم يأمر أبو بكر إلا بكتابةِ ما كان مكتوبا, ولذلك توقف عن كتابة الآية من آخر سورة براءة حتى وجدها مكتوبة مع أنه كان يستحضرها هو ومن ذكر معه, وإذا تأمل المنصفُ ما فعله أبو بكر من ذلك جزم بأنه يُعد في فضائله وينوه بعظيم منقبته لثبوت قوله ﷺ: "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها", فما جَمع القرآنَ أحدٌ بعدَه إلا وكان له مثلُ أجرِه إلى يوم القيامة, وقد كان لأبي بكر من الاعتناء بقراءة القرآن ما اختار معه أن يَرُدَّ على بن الدغنة جوارَه ويرضى بجوار الله ورسوله, وقد تقدمت القصةُ مبسوطة في فضائله, وقد أعلم اللهُ تعالى في القرآن بأنه مجموعٌ في الصحف في قوله: {يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً} الآية, وكان القرآن مكتوبا في الصحف لكن كانت مفرقة فجمعها أبو بكر في مكان واحد ثم كانت بعده محفوظة إلى أن أمر عثمانُ بالنسخ منها فنسخ منها عدة مصاحف وأرسل بها إلى الأمصار كما سيأتي بيانُ ذلك) اهـ.

على أن الشاطبي قد جعل هذا الجنسَ من الاستدلال بالمصلحة المرسلة مندرجا تحت قاعدة **(ما لا يتم الواجب إلا به فهو الواجب)**[224]، وهي المعبَّرُ عنها أيضا بـ **(مقدمة الواجب)**.

وهذه عبارتُه في كتاب "الاعتصام"، قال: (إنَّ حاصِلَ المصالح المرسلة يَرجع إلى حفظِ أمرٍ ضروري، ورفعِ حَرَجٍ لازمٍ في الدين، وأيضا فرجوعُها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذًا من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعُها إلى رفع الحرج راجعٌ إلى باب التخفيف لا إلى التشديد، أما رجوعها إلى ضروري فقد ظهر من الأمثلة المذكورة[225]. وكذلك رجوعها إلى رفع حرج لازم، وهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي، وعلى كل تقديرٍ فليس فيها ما يَرجع إلى التحسين والتزيين البتة[226]. قال: وأما كونها في الضروري من قبيل الوسائل، وما لا يتم الواجب إلا به فظاهرٌ من الأمثلة المذكورة وأشباهها. وحقيقةُ ما لا يتم الواجب إلا به، إنْ نُصَّ على اشتراطه، فهو شرطٌ شرعي، فلا مدخلَ له في هذا الباب؛ لأنَّ نصَّ الشارع فيه قد كفانا مؤنةَ النظر فيه، وإن لم يَنُصَّ على اشتراطه، فهو إما عقلي أو عادي؛ فلا يلزم أن يكون شرعيا، كما أنه لا يلزم أن يكون على كيفيةٍ معلومة؛ فإنَّا لو فرضنا حفظَ القرآن والعلمِ بغير الكتب عاديا مطردا، لصح لنا حفظُه به، كما أنا لو فرضنا حصولَ مصلحةِ الإمامة الكبرى بغير إمامٍ على تقديرِ عدم النص بها لصح ذلك، وكذلك سائرُ المصالح الضرورية، وإذا ثبت هذا، لم يَصِحَّ أن يُستنبَط من بابها شيءٌ من المقاصد الدينية التي ليست بوسائل)[227].

---

(224) قال الجيزاوي في حاشيته على الشرح العضدي 195/2 : (المصنف: (ما لا يتم الواجب إلا به... إلخ) المراد بـ"يتم" يوجد، لا ما يشمل المكمل كالسنن، بدليل قوله "واجب"، وإنما عبر عن الوجود بالتمام للإشارة إلى أن ما توقف عليه الواجب من توابعه لا من أجزائه وأركانه، و"ما" واقعة على فعل بدليل قوله واجب، لأن الأحكام التكليفية متعلقها الأفعال، فإن قلت: إن هذه المسألة حينئذ من مسائل الفقه، فهي من غاية وفائدة علم الأصول لا منه ولا من مبادئه، قلت: إن الغرض من هذه المسألة بيانُ قسمٍ من أقسام الوجوب وأن منه ما يكون للمقدمة وليس الحكم على المقدمة بالوجوب مقصودا لذاته).

(225) وكان من جملتها ما نقلناه من جمع القرآن.

(226) قال الغزالي في "شفاء الغليل" (ص 208) : (قد رتبنا المناسب فيما تقدم على ثلاث مراتب، وذكرنا أن منها: ما يقع في رتبة الضرورات، ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات، ومنها: ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات. فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة، لا يجوز الاستمساك بها: ما لم يَعتَضِدْ بأصلٍ معيَّنٍ ورد من الشرع الحُكْمُ فيه على وفق المناسبة).

وقال ابن عاشور في حاشية التنقيح 168/2 : (قيَّدَ الغزالي المصلحة بأن لا تكون في مرتبة التحسين، وهو قيدٌ لازم)، ولهذا قال في موضع لاحق 221/2 : (وشرطُها أن تكون في غير مرتبة التحسين، وأن لا يعارضها دليلٌ شرعي أو مقصد من مقاصد الشريعة، وأن تكون عامة، هذا صريحُ مذهب مالك رحمه الله). (ز)

(227) الاعتصام 40/3 - 42



قلت: فالفرق بين الشرط الشرعي وغيره, أن الشرط الشرعي وقع نصبُه بعينه من قبل الشارع, فصار اتباعُه متعيّنا, وكأنَّ فيه شائبةَ تعبُّد, وأما غير الشرعي فهو ما لم يكن نصبه من قبل الشارع, وإنما توقف عليه واجبٌ أصلي, فوجب لذلك, وهو من قبيل المعقول المعنى, ولهذا لم يكن اتباعُه متعينا إلا عند عدم غيره, فلو فرضنا حصول الواجب الأصلي من طريق آخر غير طريقه, لكان ذلك مجزئا محققا للمقصود, ولهذا قال الشاطبي في موضع سابق من "الاعتصام" : (فحَقٌّ ما فعل أصحابُ رسول الله ﷺ [أي: من قصرهم الناسَ على ما ثبت من القراءات في مصاحف عثمان رضي الله تعالى عنه، واطراحهم ما سوى ذلك]، لأنَّ له أصلا يَشهَد له في الجملة، وهو الأمرُ بتبليغ الشريعة، وذلك لا خلافَ فيه، لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}، وأمتُه مِثلُه، وفي الحديث: "ليبلغ الشاهد منكم الغائب", وأشباهه. والتبليغُ كما لا يتقيد بكيفيةٍ معلومة، لأنه من قبيل المعقول المعنى، فيصح بأي شيءٍ أمكن من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها، كذلك لا يتقيد حفظُه عن التحريف والزيغ بكيفيةٍ دون أخرى إذا لم يَعُدْ على الأصل بالإبطال، كمسألة المصحف، ولذلك أجمع عليه السلفُ الصالح)[228], وهذا بخلاف الشرط الشرعي فإنَّ اتباعَه متعين لا محالة كما قررنا, هذا تقريرُ كلامِ الشاطبي في الفرق بين الشرط الشرعي وغيره, وقد عرفت أنَّ الجامع بينهما الوجوب.

قال القرافي: (إيجاب الملزوم يدل بالالتزام على إيجاب لازمه، والشروط لوازم، فيدل اللفظُ عليها التزاما)[229].

وقال الغزالي في "المستصفى" : (وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى الشرط الشرعي وإلى الحسي، فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفُها بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإنَّ إيجاب الصلاة إيجابٌ لما يصير به الفعلُ صلاةً. وأما الحسي فكالسعي إلى الجمعة وكالمشي إلى الحج وإلى مواضع المناسك، فينبغي أن يُوصَف أيضا بالوجوب, إذ أمرُ البعيدِ عن البيت بالحج أمرٌ بالمشي إليه لا محالة، وكذلك إذا وجب غسلُ الوجه ولم يمكن إلا بغسلِ جزءٍ من الرأس، وإذا وجب الصومُ ولم يمكن إلا بالإمساك جزءا من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب. قال: لكن الأصل وجب بالإيجاب قصدا إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود, وقد وجب كيفما كان وإن كان علةُ وجوبه غيرَ علةِ وجوب المقصود)[230].

(228) الاعتصام 1/317 - 318

(229) نفائس الأصول 3/1477

(230) المستصفى (ص 57)

وقال الطوفي: (كما أن الواجب عقلا تارة يكون وجوبُه لذاته، وتارة لغيره[231]، فكذلك الواجب شرعا، تارة يجب قصدا بالنظر إلى نفسه، وتارة يجب تبعا بالنظر إلى غيره، وما لا يتم الواجب إلا به مِن هذا القبيل)[232].

وقال ابن السبكي في شرح المختصر في مقدمة الواجب: (والحق عندنا - وهو اختيار الشيخ الإمام وعليه الأكثر - وجوبُه مطلقا شرطا، وغيرَ شرط، مما يلزم فعلُه عقلا "كترك الأضداد في الواجب، وفعل ضد في المحرم"، وعادة نحو "غسل جزء من الرأس" لتحقق غسل

---

(231) قلت: ويقال له **"الواجب العَرَضي"**، وذلك كوجود الممكن الذي تعلق عِلْمُ الله بوقوعه، فهو بالنظر لذاته جائزٌ، لاستواء وجوده وعدمه، ولكن عرَض له الوجوب لتعلُّقِ علم الله بوقوعه. انظر: حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين (ص 66)، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة (ص 26)، وحاشية الباجوري على السنوسية (ص 40)

ولهذا قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين (ص 272) : (لا ضرر في صيرورة الممكن واجبا عرضيا).

وقال أيضا (ص 273) : (المُضِرُّ إنما هو صيرورةُ الممكنِ واجبًا لذاته أو مستحيلا لذاته، وأما صيرورتُه واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقعٌ ولا ضرر فيه).

فكما يَعرِض الوجوبُ للممكنِ فإنه تعرض له الاستحالة أيضا، قال العز بن عبد السلام في "قواعده" 74/2 : (ما عَلِم - تعالى - أنه لا يكون فواجبٌ ألا يكون، وما عَلِم أنه يكون فواجب حَتْمٌ أن يكون).

وقال القرافي في "شرح الأربعين" (ص 19) : (العالَم بالنظر إلى ذاته ممكن، لكن الممكن قد يضاف إلى أمرٍ ما فيخرج عن هذا الوصف إلى غيره، فالعالَم إن أضيف إلى الأزل فيصير مستحيلا، وإن أضيف إلى ما لا يزال كان ممكنا، وإن أُخذ منفكا عن الإضافتين كان ممكنا، كما أن العرض بذاته ممكن، وإن أخذ بقيد انفكاكه عن الجوهر كان مستحيلا، وإن أخذ بقيد وجود الجوهر كان ممكنا، وكذلك الجوهر إن أخذ بقيد عدم المؤثر كان مستحيلا، وإن أخذ بقيد وجود المؤثر كان ممكنا، وإن أخذ منفكا عن القيدين كان ممكنا، لأنه بالنظر إلى ذاته ممكن، ولا يلزم من كون الشيء ممكنا بالنظر إلى ذاته أن يكون ممكنا في كل حال).

وقال ابن تيمية في "منهاج السنة" 253/3 - 254 : (ما شاء - تعالى - كان، فوجب وجودُه بمشيئة الله وقدرته، وما لم يشأ لم يكن، فيمتنع وجودُه لعدم مشيئة الله له، مع أن ما شاءه مخلوقٌ مُحدَث مفعول له، وكان قبل أن يخلُقَه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فأما بعد أن صار موجودا بمشيئة الله وقدرته فلا يمكن أن يكون معدوما مع كونه موجودا، وإنما يمكن أن يُعدَم بعد وجوده، وليس في الأشياء ما يمكن وجودُه وعدمُه معًا في حالٍ واحدة، بل يمكن وجوده بدلا عن عدمه وعدمُه بدلا عن وجوده، فإذا وجد كان وجوده مادام موجودا واجبًا بغيره، وإذا سمي ممكنا بمعنى أنه مخلوق ومفعول وحادث فهو صحيح، لا بمعنى أنه في حال وجوده يمكن عدمه مع وجوده، فإنه إذا أريد أنه حالَ وجوده يمكن عدمه مع وجوده، فهذا باطل، فإنه جمعٌ بين النقيضين، وإن أراد أنه يمكن عدمه بعد هذا الوجود، فهو صحيح، ولكن هذا لا يناقِض وجوبَ وجودِه بغيره مادام موجودا، وهذا موجودٌ بالقادر لا بنفسه، وهو ممكن في هذه الحال بمعنى أنه محدَث مخلوقٌ مفتقر إلى الله تعالى، لا بمعنى كونه يمكن أن يكون معدوما حالَ وجوده. **ومَن فَهِم هذا انحلَّت عنه إشكالاتٌ كثيرة أشكلت على كثيرمن الناس** في مسائل القدَر، بل وفي إثبات كونِ الربِّ قادرا مختارا ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن). (ز)

(232) شرح مختصر الروضة 342/1 - 343



الوجه كلِّه. ثم قال أكثرُهم: إن ذلك ليس مِن صيغة اللفظ، بل من دلالته، وهو الصحيح. واقتضى كلامُ ابن السمعاني أنَّ منهم من يقول بأنه من نفس الصيغة يقتضي ذلك, وهو ساقط)[233].

وقال أيضا: (والتحقيق أنَّ إجابة المقدمة ليس بذاته، بل بالدلالة والاستلزام، كما نقلناه عن الأكثر)[234].

قلت: ويكون هذا نوعا من أنواع دلالة الإشارة, وهي: (دلالة اللفظ على ما لم يُقصَد به)[235].

وقيل في حدها أيضا: (دلالة اللفظ على حكمٍ غيرِ مقصود, ولا سِيقَ له النص, ولكنه لازمٌ للحكم الذي سيق لإفادته الكلامُ)[236].

مثالها: قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ}, فإنَّ هذا اللفظ يدل على صحةِ صومِ من أصبح جُنُبا, وإن لم يكن هذا المعنى مقصودا من اللفظ في الوضع, لأنَّ إباحة الجماع في الجزء الأخير من الليل الذي ليس بعدَه ما يتسع للاغتسال من الليل يلزم منه إصباحُه جنبا.

وكدلالة قوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} مع قوله: {وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ} على أنَّ أقلَّ أمدِ الحمل ستةُ أشهر[237].

فالحاصل أنَّ دلالة الإشارة - كما قال صاحب "المذكرة" - : (دلالة اللفظ على معنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل, ولكنه لازمٌ للمقصود, **فكأنه مقصودٌ بالتَّبَع لا بالأصل**)[238], ولهذا قال صاحب "نشر البنود" : (دلالة الإشارة هو: إشارة اللفظ لمعنًى **ليس مقصودا منه بالأصل بل بالتبع**)[239].

---

(233) رفع الحاجب 531/1 - 532

(234) السابق 534/1

(235) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 316/1

(236) أمالي الدلالات لابن بية (ص 117)

(237) الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو (ص 125) , ومذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 369 - 370)

(238) مذكرة أصول الفقه (ص 369)

(239) نشر البنود 93/1 , وانظر: نثر الورود على مراقي السعود 100/1

وبهذا يندفع الإشكالُ الوارد بأن نصوصَ الشرع تُفهَم منها معان غيرُ مقصودةٍ من الشارع، ما حمل العطار على أن يقول: (قوله "ما لم يقصد به": في تقدير "به" إشارة إلى أن المعنى المذكور مقصودٌ في نفسه ولكنه ليس مقصودا باللفظ، وإلا فاللائقُ أنَّ كلَّ ما دل عليه الكتابُ العزيز مما وافق الواقعَ مقصودٌ)[240].

وقال الأمير الصنعاني: (واعلم أنَّ جَعْلَهم اللازمَ في دلالة الإشارة غيرَ مقصودٍ للمتكلِّم محلُّ نظر، وكيف يُحكم على شيءٍ يُؤخذ من كلام الله أنه لم يَقصِدْه تعالى وتثبُت به أحكامٌ شرعية، ومِن أين الاطلاعُ على مقاصد عَلَّامِ الغيوب، فإنْ أرادوا قياسَ كلامِه على كلام العباد فإنه قد يستلزم كلامُهم ما لا يريدونه ولا يقصدونه ولا يَخطر لهم ببال، ولذا جزم المحققون بأنَّ لازم المذهب ليس بمذهب، لأنه لا يُقطع بأنه قصده قائلُه بل لا نظن، وكذلك التخاريج على كلام أئمة العلم لا تكون مذهبا لمن خرجوه عنه، وذلك لقصور البشر وأنه لا يحيط علمُه عند نطقه بلوازم كلامه قطعا ولا يقصده، بخلاف عَلَّام الغيوب فهو يعلم بلوازم كلام العباد وما تطلقه ألسنتهم وما يكنه الفؤاد فكيف ما يتكلم عز وجل به، وقد ذاكرتُ بعضَ شيوخي بهذا ومن أتوسم فيه الإدراكَ فما وجدتُ ما يشفي، مع هذا الاتفاق من أئمة الأصول عليه)[241].

قلت: ولهذا لما ذهب بعضُ الأصوليين إلى تقييد قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" بما كان شرطا للواجب دون غيره، وكان من حججهم أنه لو استلزم الواجبُ وجوبَ غير الشرط مما لا يتم الواجب إلا به لَزِمَ تعقُّلُ المُوجِب ـ أي الآمِر ـ لغير الشرط؛ لاستحالة إيجاب الشيء مع الذهول عنه. والمُوجِبُ قد يغفُل عما يتوقف عليه، قال البابرتي جوابا: (وفيه نظر؛ **لأنَّ كلامَنا في المُوجِب الذي هو شارع، وذلك لا يجوز عليه**، على أنه منقوضٌ بالشرط)[242]، ولهذا قال في موضع لاحق: (إن الفرق بين الشرط وغيره تحكُّم)[243].

على أنَّ الأصفهاني قال: (ولقائل أن يقول: لا نُسلِّمُ لزومَ تعقُّلِ الموجِب له، وإنما يلزم أن لو كان الوجوبُ بالأصالة، أما إذا كان بالتبعية فلا. سَلَّمْناه، لكنه منقوضٌ بوجوب الشرط)[244].

---

(240) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع 316/1

(241) إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص 238)

(242) الردود والنقود 390/1

(243) السابق 414/1

(244) بيان المختصر 372/1

قلت: واحفظ قولَ الأصفهاني هذا في منع لزوم تعقُّلِ المُوجِب لِمَا كان وجوبُه على سبيل التبعية, فإن لنا عطفا عليه في التعليق على كلامٍ يجيء لابن تيمية.

ثم من المعلوم أن دلالة الإشارة نوعٌ من أنواع دلالة الالتزام[245], وهذه عمدة الفقه والاستنباط, قال ابن عاشور في مقدمات تفسيره: (وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام)[246].

وقد قال الجرجاني في "التعريفات" : (**جودة الفهم:** صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم)[247].

ولهذا قال الشيخ عبد الرحمن السعدي في "القواعد الحسان" : ("القاعدة الحادية عشرة: مراعاة دلالة التضمن والمطابقة والالتزام" . كما أن المفسر للقرآن يراعي ما دلت عليه ألفاظُه مطابقةً، وما دخل في ضمنها، فعليه أن يراعي لوازمَ تلك المعاني، وما تستدعيه من المعاني التي لم يُعَرِّج في اللفظ على ذكرها.

وهذه القاعدة مِن أجَلِّ قواعد التفسير وأنفعِها، وتستدعي قوة فكر، وحُسْنَ تدبُّر، وصحة قصد, فإنَّ الذي أنزله للهدى والرحمة هو العالِمُ بكل شيء، الذي أحاط علمُه بما تُكِنُّ الصدور، وبما تضمنه القرآن من المعاني، وما يتبعها وما يتقدمها، وتتوقف هي عليه, ولهذا أجمع العلماءُ على الاستدلال باللوازم في كلام الله لهذا السبب.

والطريق إلى سلوك هذا الأصل النافع: أن تفهم ما دل عليه اللفظ من المعاني, فإذا فهمتَها فهما جيدا، ففَكِّرْ في الأمور التي تتوقف عليها ولا تحصُل بدونها، وما يُشترط لها, وكذلك فَكِّرْ فيما يترتب عليها، وما يتفرع عنها، وينبني عليها، وأكثِرْ من هذا التفكير ودَاوِمْ عليه، حتى تصير لك ملكةٌ جيدة في الغوص على المعاني الدقيقة, فإنَّ القرآن حق، ولازمُ الحقِّ حقٌّ، وما يتوقف على الحقّ حقٌّ، وما يتفرع عن الحقِّ حقٌّ، ذلك كلُّه حقٌّ ولا بد.

فمَن وُفق لهذه الطريقة وأعطاه الله توفيقا ونورا، انفتحت له في القرآن العلومُ النافعة، والمعارف الجليلة، والأخلاق السامية، والآداب الكريمة العالية.

---

(245) قال زكريا الأنصاري: (دلالة اللفظ على معناه: مطابقةٌ, وعلى جزئه: تضمُّن, وعلى لازمه الذهني: التزام, والأخيرة شاملة لدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء). الحدود الأنيقة (ص 79)

(246) التحرير والتنوير 12/1

(247) التعريفات (ص 80)



ولنمثل لهذا الأصل أمثلةً توضحه:

منها: في أسماء الله الحسنى {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}, فإنها تدل بلفظها على وصفه بالرحمة، وسعة رحمته. فإذا فهمت أن الرحمة التي لا يشبهها رحمة: هي وصفه الثابت، وأنه أوصل رحمتَه إلى كل مخلوق، ولم يَخْلُ أحدٌ من رحمته طرفةَ عين: عرفت أن هذا الوصف يدل على كمال حياته، وكمال قدرته، وإحاطة علمه، ونفوذ مشيئته، وكمال حكمته، لتوقُّفِ الرحمة على ذلك كلِّه، ثم استدللت بسعة رحمته على أنَّ شرعَه نورٌ ورحمة, ولهذا يُعلِّل اللهُ تعالى كثيرا من الأحكام الشرعية برحمته وإحسانه, لأنها من مقتضاها وأثرها.

ومنها قولُه تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}, فإذا فهمت أن الله أمر بأداء الأمانات إلى أهلها: استدللت بذلك على وجوب حفظ الأمانات، وعدم إضاعتها والتفريط والتعدي فيها، وأنه لا يتم الأداء لأهلها إلا بذلك.

وإذا فهمت أن الله أمر بالحكم بين الناس بالعدل، استدللت بذلك على أن كل حاكم بين الناس في الأمور الكبار والصغار، لابد أن يكون عالما بما يحكم به: فإن كان حاكما عاما، فلا بد أن يُحصِّل من العلم ما يؤهله إلى ذلك، وإن كان حاكما ببعض الأمور الجزئية كالشقاق بين الزوجين، حيث أمر الله أن نبعث حكما من أهله وحكما من أهلها، فلا بد أن يكون عارفا بهذه الأمور التي يريد أن يحكم فيها، ويعرف الطريق التي توصله إلى الصواب منها.

وبهذا بعينه نستدل على وجوب طلب العلم، وأنه فرضُ عين في كل أمرٍ يحتاجه العبد، فإن الله أمرنا بأوامرَ كثيرةٍ ونهانا عن أمور كثيرة, ومن المعلوم أنَّ امتثالَ أمره واجتناب نهيه يتوقف على معرفة المأمور به والمنهي عنه وعلمه، فكيف يُتصور أنْ يمتثل الجاهلُ الأمرَ الذي لا يعرفه، أو يتجنب النهي الذي لا يعرفه؟

وكذلك أمره لعباده أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، يتوقف ذلك على العلم بالمعروف والمنكر، ليأمروا بهذا وينهَوْا عن هذا، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يحصل تركُ المنهي عنه إلا به فهو واجب, فالعلمُ بالإيمان والعمل الصالح متقدِّمٌ على القيام به، والعلم بضد ذلك متقدم على تركه, لاستحالة ترك ما لا يعرفه العبدُ قصدا وتقربا وتعبدا حتى يعرفه ويميزه عن غيره.



ومِن ذلك الأمرُ بالجهاد والحث عليه، مِن لازم ذلك الأمرُ بكل ما لا يتم الجهادُ إلا به، مِن تعلُّمِ الرمي بكل ما يُرمى به[248]، والركوب لكل ما يُركب، وعمل آلاته وصناعاته، مع أنَّ ذلك كلَّه داخلٌ دخولَ مطابَقة في قوله تعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ}[249], فإنها تتناول كلَّ قوةٍ عقلية وبدنية، وسياسية وصناعية ومالية و نحوها.

---

(248) قال الكشميري في "فيض الباري" 190/4 - تحت باب التحريض على الرمي - : (والتحريض على الرمي كان في الزمان الماضي، وأما اليوم فينبغي أن يكون على تعلم استعمال الآلات التي شاعت في زماننا، كالبندقية، والغاز، ومن الغباوة الجمودُ على ظاهر الحديث, فإنَّ التحريض عليه ليس إلا للجهاد، وليس فيه معنى وراءه, ولما لم يبق الجهاد بالأقواس لم يبق فيها معنى مقصود، فلا تحريض فيها, ومن هذه الغباوة ذهبت سلطنة بخارى، حيث استفتى السلطانُ علماءَ زمانه بشراء بعض الآلات الكائنة في زمنه، فمنعوه، وقالوا: إنها بدعة, فلم يدعوه أن يشتريها حتى كانت عاقبة أمرهم أنهم انهزموا، وتسلط عليهم الروس, ونعوذ بالله من الجهل) اهـ.

(249) قال الشيخ محمد رشيد رضا في "تفسير المنار" (53/10 - 55) عند هذه الآية: (ومن المعلوم بالبداهة أن إعداد المستطاع من القوة يختلف امتثالُ الأمر الرباني به باختلاف درجات الاستطاعة في كل زمان ومكان بحسبه، وقد روى مسلم في صحيحه عن عقبة بن عامر أنه سمع النبي .ﷺ .وقد تلا هذه الآية على المنبر يقول: " ألا إن القوة الرمي" قالها ثلاثا، وهذا كما قال بعض المفسرين من قبيل حديث "الحج عرفة" بمعنى أن كلا منهما أعظم الأركان في بابه، وذلك أن رمي العدو عن بعد بما يقتله أسلم من مصاولته على القرب بسيف أو رمح أو حربة، وإطلاق الرمي في الحديث يشمل كلَّ ما يُرمَى به العدوُّ من سهم أو قذيفة منجنيق أو طيارة أو بندقية أو مدفع وغير ذلك، وإن لم يكن كلُّ هذا معروفا في عصره . ﷺ . فإنَّ اللفظ يشمله والمرادُ منه يقتضيه، ولو كان قيدُه بالسهام المعروفة في ذلك العصر, فكيف وهو لم يقيده، وما يدرينا لعل الله تعالى أجراه على لسان رسوله مطلقا، ليدل على العموم لأمته في كل عصر بحسب ما يرمى به فيه - وهناك أحاديث أخرى في الحث على الرمي بالسهام؛ لأنه كرمي الرصاص في هذه الأيام، على أن لفظ الآية أدل على العموم؛ لأنه أمرٌ بالمستطاع موجه إلى الأمة في كل زمان ومكان كسائر خطابات التشريع حتى ما كان منها واردا في سبب معين. ومن قواعد الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن صنعُ المدافع بأنواعها والبنادق والدبابات والطيارات والمناطيد وإنشاء السفن الحربية بأنواعها، ومنها الغواصات التي تغوص في البحر، ويجب عليهم تعلُّمُ الفنون والصناعات التي يتوقف عليها صنعُ هذه الأشياء وغيرها من قوى الحرب بدليل: "ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب", وقد ورد أن الصحابة استعملوا المنجنيق مع رسول الله . ﷺ . في غزوة خيبر وغيرها. وكل الصناعات التي عليها مدارُ المعيشة من فروض الكفاية كصناعات آلات القتال.

وقد أدرك بعضَ هذه الآلات الحربية السيدُ الآلوسي من المفسرين المتأخرين، فقال بعد إيراد بعض الأحاديث الواردة في الرمي ما نصُّه: "وأنت تعلم أن الرمي بالنبال اليومَ لا يصيب هدف القصد من العدو، ولأنهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع ولا يكاد ينفع معهما نبل، وإذا لم يقابلوا بالمثل عم الداء العضال، واشتد الوبال والنكال، وملك البسيطة أهل الكفر والضلال، فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعين تلك المقابلة على أئمة المسلمين، وحماة الدين، ولعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام، ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه إلا سببا للفوز بالجنة إن شاء الله تعالى، ولا يبعد دخولُ مثل هذا الرمي في عموم قوله تعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ}".

ومن ذلك أن الله استشهد بأهل العلم على توحيده، وقرن شهادتَهم بشهادته وشهادةِ ملائكته, وهذا يدل على عدالتهم وأنهم حجةٌ من الله تعالى على من كذب بمنزلة آياته وأدلته.

ومن ذلك سؤالُ عباد الرحمن ربَّهم أن يجعلهم للمتقين إماما، يقتضي سؤالَهم اللهَ جميعَ ما تتم به الإمامةُ في الدين، من علومٍ ومعارفَ جليلةٍ وأعمال صالحة وأخلاق فاضلة, لأن سؤال العبد لربه شيئا سؤالٌ له ولما لا يتم إلا به، كما إذا سأل العبدُ اللهَ الجنة، واستعاذ به من النار، فإنه يقتضي سؤالُه كلَّ ما يقرب إلى هذه ويبعِّد من هذه.

ومن ذلك: أن الله أمر بالصلاح والإصلاح، وأثنى على المصلِحين، وأخبر أنه لا يُصلح عملَ المفسدين، فيُسْتدل بذلك على أنَّ كلَّ أمرٍ فيه صلاحُ للعباد في أمر دينهم ودنياهم، وكل أمر يعين على ذلك فإنه داخلٌ في أمر الله وترغيبه، وأن كل فساد وضرر وشر، فإنه داخل في نهيه والتحذير عنه، وأنه يجب تحصيلُ كلِّ ما يعود إلى الصلاح والإصلاح، بحسب استطاعة العبد، كما قال شعيب. عليه السلام. {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ}.

ومن ذلك قولُه تعالى {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ}, {حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ}, يقتضي الأمرَ بكل ما لا تتم البشارة إلا به، والأمر بكل ما فيه حثٌّ وتحريضٌ على القتال وما يتوقف على ذلك،

وأقول: قد جزم العلماء قبلَه بعموم نص الآية، قال الرازي بعد أن أورد ثلاثة أقوال في تفسيرها منها الرمي الوارد في الحديث: قال أصحاب المعاني: الأولى أن يقال: إن هذا عامٌّ في كل ما يُتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة، ثم ذكر حديث الرمي وأنه كحديث الحج عرفة.

وأنا لا أدري سببا لالتجاء الآلوسي في المسألة إلى الرأي والاجتهاد، واكتفائه بدخول هذه الآلات في عموم نص الآية بعدم الاستبعاد، إلا أن يكون بعضُ المعممين في عصره حَرَّموا استعمالَ هذه الآلات النارية بشبهة أنها من قبيل التعذيب بالنار الذي منعه الإسلام كما يشير إليه قوله: "ولا أرى ما فيه من النار إلخ".

نعم: إن الإسلام دين الرحمة, قد منع من التعذيب بالنار كما كان يفعل الظالمون والجبارون من الملوك بأعدائهم، كأصحاب الأخدود الملعونين في سورة البروج، ولكن من الجهل والغباوة أن يعد حرب الأسلحة النارية للأعداء الذين يحاربوننا بها من هذا القبيل بأن يقال: إن ديننا دين الرحمة يأمرنا أن نحتمل قتلهم إيانا بهذه المدافع، وألا نقاتلهم بها رحمة بهم، مع العلم بأن الله تعالى أباح لنا في التعامل فيما بيننا أن نجزي على السيئة بمثلها عملا بالعدل، وجعل العفو فضيلة لا فريضة فقال: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ} إلى أخر الآيات. وقال: {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ}, أفلا يكون من العدل بل فوق العدل في الأعداء أن نعاملهم بمثل العدل الذي نعامل به إخواننا أو بما ورد بمعنى الآية في بعض الآثار، قاتلوهم بمثل ما يقاتلونكم به؟ وهم ليسوا أهلا للعدل في حال الحرب، نعم ورد في الحديث الصحيح النهي عن تحريق الكفار الحربيين بالنار، ولكن هذا ليس منه، على أن علماء السلف وفقهاء الأمصار اختلفوا في حكمه، فأباحه بعضُهم مطلقا، وبعضُهم عند الحاجة الحربية كإحراق سفن الحرب ولو لم يكن جزاء بالمثل، والجزاء أولى) اهـ.

ويتبعه من الاستعداد والتمرن على أسباب الشجاعة والسعي والقوة المعنوية من التآلف واجتماع الكلمة ونحو ذلك.

ومن ذلك الأمرُ بتبليغ الأحكام الشرعية، والتذكير بها، وتعليمها، فإنَّ كلَّ أمرٍ يَحصُل به التبليغُ وإيصالُ الأحكام إلى المكلَّفين يدخل في ذلك(250)، حتى إنه يدخل فيه إذا ثبتت الأحكام الشرعية، وَوُجدت أسبابها، وكانت تخفى عادة على أكثر الناس، كثبوت الصيام والفطر والحج وغيره بالأهلة إبلاغها بالأصوات والرمي، وإبلاغها بما هو أبلغ من ذلك، كالبرقيات ونحوها. وكذلك يدخل فيه كل ما أعان على إيصال الصوت إلى السامعين، من الآلات الحادثة، فحدوثُها لا يقتضي مَنْعَها، فكلُّ أمرٍ ينفع الناس فإنَّ القرآن لا يمنعه، بل يدل عليه لمن أحسن الاستدلالَ والانتفاع به.

وهذا من آيات القرآن وأكبر براهينه، أنه لا يمكن أن يَحدُثَ علمٌ صحيح ينقض شيئا منه، فإنه يَرِد بما تشهد به العقول جملة وتفصيلا، أو يرد بما لا تهتدي إليه العقول, وأما ورودُه بما تُحِيلُه العقولُ الصحيحة وتمنعه فهذا محال(251)، والحس والتجربة شاهدان بذلك،

---

(250) قلت: وقد تقدم قريبا قول الشاطبي في "الاعتصام" : (التبليغ لا يتقيد بكيفيةٍ معلومة, لأنه من قبيل المعقول المعنى, فيصح بأي شيءٍ أمكن). (ز)

(251) قال إمام الحرمين الجويني: (الشرع يُرشِد إلى ما لا يُستدرَك بمَحْض العقول, ولا يرِد بما يقضي العقلُ بخلافه). [لمع الأدلة (ص 123)] وقال الغزالي: (ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسُّ مِن أن يُخاطَب, فليترك وجهله). [المقصد الأسنى (ص 156)] وقال ابن تيمية: (العقل الصريح دائما موافق للرسول ﷺ لا يخالفه قطُّ, فإن الميزان مع الكتاب, والله أنزل الكتاب بالحق والميزان, لكن قد تقصر عقولُ الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به, فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه لا بما يعلمون بعقولهم بطلانَه, فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول لا تخبر بمحالات العقول). [مجموع الفتاوى 444/17] وقال أيضا: (إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بمحالات العقل، وإنما يخبرون بمحارات العقول، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته). [درء تعارض العقل والنقل 314/2] وقال أيضا: (**يجب الفرق** بين ما يعلم العقل بطلانَه وامتناعَه, وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته, فالأول من **محالات العقول**, والثاني من **محارات العقول**, والرسل يخبرون بالثاني, وأما الأول فلا يقوله إلا كاذب, ولو جاز أن يقول هذا لجاز أن يقال: إن الجسم الواحد يكون أبيضَ أسودَ في حالٍ واحدة, وإنه بعينه يكون في مكانين, وإن الشيء الواحد يكون موجودا معدوما في حال واحدة, وأمثال ذلك مما يَعلم العقلُ امتناعَه). [الجواب الصحيح 391/4] قال: (والأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامُه - معصومون لا يقولون على الله إلا الحق, ولا ينقلون عنه إلا الصدق, فمن ادعى في أخبارهم ما يناقض صريحَ المعقول كان كاذبا, بل لا بد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح أو ذلك المنقول ليس بصحيح, فما عُلِم يقينا أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يُناقضُه, وما عُلِم يقينا أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه). [المصدر السابق 400/4] . (ز)

فإنه مهما توسعت الاختراعات وعظمت الصناعات، وتبحرت المعارف الطبيعية، وظهر للناس فى هذه الأوقات ما كانوا يجهلونه قبل ذلك، فإنَّ القرآن .ولله الحمد .لا يخبر بإحالته، بل نجد بعضَ الآيات فيها إجمالٌ أو إرشاداتٌ تدل عليه, وقد ذكرنا شيئا من ذلك في غير هذا الموضع, والله أعلم وأحكم وبالله التوفيق)[252].

(تحرير ابن تيمية لقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب")

هذا ولابن تيمية تحريرٌ نفيس لقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" يَحسُن جدا إيرادُه في هذا المحل, لمناسبته الشديدة لما نحن بصدده.

قال في كتاب "درء تعارض العقل والنقل" : (تنازَع الناسُ في الأمر بالشيء: هل يكون أمرا بلوازمه؟ وهل يكون نهيا عن ضده؟ مع اتفاقهم على أنَّ فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده.

ومنشأ النزاع: أنَّ الآمِر بالفعل قد لا يكون مقصودُه اللوازمَ ولا تركَ الضد، ولهذا إذا عاقب المكلَّفَ لا يعاقِبُه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه[253] وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقَّبة بأن: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد غلِط فيها بعضُ الناس، فقسموا ذلك إلى ما لا يَقدِر المكلَّف عليه, كالصحة في الأعضاء والعَدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادرا على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه, كقطع المسافة إلى الحج، وغسل جزءٍ من الرأس في الوضوء، وإمساكِ جزءٍ من الليل في الصيام، ونحو ذلك، فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلَق إلا به وكان مقدورا للمكلَّف فهو واجب.

وهذا التقسيم خطأ، فإنَّ هذه الأمور التي ذكروها هي شرطٌ في الوجوب، فلا يتم الوجوبُ إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على العبد فعلُه باتفاق المسلمين[254]، سواء

---

(252) القواعد الحسان (ص 32 - 35)

(253) قلت: فمن أُمِر بصعود السطح مثلا, وكان ذلك متوقفا على نصب السلم, ثم خالف, كانت مؤاخذته على ترك صعود سطح, أما تركه نصب السلم فلا, قال القرافي: (فإذا ترك المكلف صعود السطح، فلا شك أنه يستحق المؤاخذة عليه، أما نصب السلم، فما الدليل على أنه يعاقب عليه، وكذلك إذا ترك الإنسان الحج لم قلتم: إنه يؤاخذ على كل خطوة كان يمشيها في طرق الحج؟ وبالجملة ثبوت المؤاخذة على الوسائل بمجرد الأمر في المقاصد عسير، نعم قد تجب الأدلة منفصلة لقوله تعالى في الجمعة: {فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ}، وكان الشيخ شمس الدين الخسروشاهي يؤمن على هذا السؤال). نفائس الأصول 1473/3

(254) قال القرافي: (الذي يتوقف عليه الواجب قسمان: ما يتوقف عليه في وجوبه, وما يتوقف عليه في وقوعه. فكل ما يتوقف عليه في وجوبه من سببٍ أو شرط أو انتفاء ما نع, لا يجب تحصيلُه إجماعا، إنما النزاعُ فيما يتوقف عليه في وقوعه بعد تقرُّرِ وجوبه، كالنصاب سبب وجوب الزكاة، لا يجب على أحدٍ تحصيلُه حتى تجب الزكاة عليه، وكذلك

كان مقدورا عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة، فإنَّ العبد إذا كان مستطيعا للحج وجب عليه الحج، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيلُ استطاعة الحج، ولا ملك النصاب.

ولهذا من يقول: إن الاستطاعة في الحج ملك المال، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، فلا يوجبون عليه اكتسابَ المال، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بُذلت له الاستطاعة: إما بذل الحج، وإما بذل المال له من ولده، وفيه نزاعٌ معروف في مذهب الشافعي وأحمد، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه، لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده، فيكون قبولُه كتملك المباحات، والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتسابَ المباحات، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوبُ ببذل الابن الفعل.

والمقصودُ هنا **الفرقُ بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به**، وأن الكلام في القسم الثاني، فما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك، فعلى المكلَّف فعلُه باتفاق المسلمين.

لكن من ترك الحج وهو بعيدُ الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثرَ مما ترك قريبُ الدار، ومع هذا فلا يقال: إن عقوبة هذا أعظمُ من عقوبة قريبِ الدار، والواجبُ ما يكون تركُه سببا للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزِم فعلُه بطريق التَّبَع مقصودا بالوجوب لكان الذمُّ والعقاب لتاركه أعظم، فيكون مَن ترك الحجَّ من أهل الهند والأندلس أعظمَ عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظمَ عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع[255].

فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب، نشأت من ههنا الشبهة: هل هو واجبٌ أو ليس بواجب؟

الزوجات، والمماليك، والدواب سببُ وجوبِ النفقات ولا يجب تحصيلها، والإقامة شرط وجوب الصوم، ولا يجب على أحدٍ أن يقيم ويترك السفر حتى يجب عليه الصوم، والدين مانع من الزكاة، ولا يجب عليه أن يعطي الدين حتى تجب عليه الزكاة، وفرقٌ بين قول السيد لعبده: إذا نصبتَ السلم فاصعد السطح، وبين قوله: اصعد السطح؛ فإنه يجب عليه إذا نصب السلم في الأول دون الثاني). نفائس الأصول 1471/3 - 1472

(255) قلت: بل لو قال قائل: إن عقاب القريب أعظم من عقاب البعيد لما أبعد, لأن الصوارف والعوائق عن الواجب في حقه أقل, فكانت مؤاخذته على الترك أشد, ألا ترى أن عقوبة المحصن في الزنا أشد من عقوبة البكر, لأن الصوارف عن الحرام في حقه أكثر, إذ قد جعل الله له في الحلال ما يصرف فيه شهوته ويكف نزوته, فكانت مؤاخذته على الفعل أشد, تأمل.

والتحقيق: أن وجوبَه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصدِ الآمِر، بل الآمِرُ بالفعل قد لا يَقصِدُ طلبَ لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بُدَّ من وجودها. وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطُر بقلبه اللوازم[256].

ومَن فَهِمَ هذا انحلت عنه شبهة الكعبي[257]: هل في الشريعة مباحٌ أم لا؟ فإنَّ الكعبي زعم أنه لا مباحَ في الشريعة، لأنه ما من فعلٍ يفعله العبدُ من المباحات إلا وهو مشتغِلٌ به عن محرَّم، والنهيُ عن المحرَّم أمرٌ بأحدِ أضداده، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرَّم المأمور بها.

وجوابه أن يقال: النهيُ عن الفعل ليس أمرا بضدٍّ معيَّن، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهيٌ عن الفعل المقصودِ تركُه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمرَ بالقدر المشترَك بين الأضداد، فهو أمرٌ بمعنًى مطلَقٍ كليٍّ، والأمرُ بالمعنى المطلق الكلي ليس أمرا بمعيَّنٍ بخصوصه، ولا نهيا عنه، بل لا يمكن فعلُ المطلَق إلا بمعيَّن، أيّ معينٍ كان، فهو أمرٌ بالقدر المشترك بين المعيَّنات، فما امتاز به معيَّنٌ عن معينٍ فالخِيَرة فيه إلى المأمور، لم يُؤمَر به ولم يُنْهَ عنه، وما اشتركت فيه المعيَّنات - وهو القدر المشترك - فهو الذي أَمَر به الآمِر.

وهذا يَحُلُّ الشبهة في مسألة المأمور المخيَّر، والأمرِ بالماهية الكلية: هل يكون أمرا بشيءٍ من جزئياتها أم لا؟ فالمخير هو الذي يكون أُمِر بخَصلةٍ من خِصالٍ معيَّنة، كما في فدية الأذى وكفارة اليمين، كقوله تعالى: {فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ}، وقوله تعالى: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}، فهنا اتفق

---

(256) قال القرافي: (قال التبريزي: إيجاب الشيء طلبٌ لتحصيله، وتحصيله تعاطي سبب حصوله، فيحصل بالضرورة طلب الشيء، ويتضمن طلبَ ما لا يتم هو إلا به, قال: فإن قيل: قد يغفُل طالِبُ الشيء عن مقدمات وجوده، فكيف يُضاف إليه طلبُها؟ قلنا: إنْ عَلِمَها طلبها، وإن غفل عنها يتعلق طلبُه في مقصوده بوجهه الأعم، وهو كونه لا يتم مطلوبُه إلا به، ويُتصور من الإنسان طلبُ ما لا يحيط بتفاصيل ماهيته؛ ولأنه بتقدير تركِ الوسيلة يتعرض للعقاب المتوعَّد به على المطلوب، فإنَّ تركَه تركُ المطلوب وهو قادرٌ عليه بتوسُّط ما لا بد منه، ولا معنى للواجب إلا ما يترجح جانبُ فعله على جانب تركه لدفع عقابٍ يلزم على تقدير تركه). نفائس الأصول للقرافي 1480/3 - 1481

(257) قال ابن خلكان: (أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات... وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام... والكعبي: بفتح الكاف وسكون العين المهملة وبعدها باء موحدة هذه النسبة إلى بني كعب. والبلخي: بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبعدها خاء معجمة، هذه النسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان). [وفيات الأعيان 45/3] قال الذهبي: (قال محمد بن إسحاق النديم: توفي في أول شعبان سنة تسع وثلاث مائة. كذا قال: وصوابه: سنة تسع وعشرين). [سير أعلام النبلاء 313/14]

المسلمون على أنه إذا فعل واحدا منها برئت ذمتُه، وأنه إذا ترك الجميعَ لم يُعاقَب على ترك الثلاثة كما يُعاقَب إذا وجب عليه أن يفعلَ الثلاثة كلَّها.

وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معيَّنا في نفس الأمر، وأن الله لم يُوجب عليه ما عَلِم أنه سيفعله، وإنما يقول هذا بعضُ الغالِطين، ويحكيه طائفةٌ عن طائفةٍ غلَطا عليهم، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا، وهو كما قال ابن عباس: كل شيء في القرآن "أو"..."أو" فهو على التخيير، وكل شيء في القرآن "فمن لم يجد" فهو على الترتيب، والله يعلم أن العبد يفعل واحدا بعينه مع علمه أنه لم يُوجِبْه عليه بخصوصه.

ثم اضطرب الناسُ هنا: هل الواجب الثلاثة، فلا يكون هناك فرقٌ بين المعين وبين المخير، أو الواجب واحدٌ لا بعينه، فيكون المأمورُ به مُبْهَما غيرَ معلومٍ للمأمور؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور به والعمل به، والقول بإيجاب الثلاثة يُحكى عن المعتزلة، والقول بإيجاب واحدٍ لا بعينه هو قولُ الفقهاء.

وحقيقة الأمر: أن الواجب هو القدرُ المشترك بين الثلاثة، وهو مُسَمَّى أحدِها.

فالواجب أحدُ الثلاثة، وهذا معلومٌ متميِّز معروفٌ للمأمور، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين، فلم يَجِبْ واحدٌ بعينه غير معين، بل وجب أحدُ المعيَّنات، والامتثالُ يَحصُل بواحدٍ منها وإن لم يُعينه الآمِر.

والمتناقِض هو أن يُوجِب معيَّنا ولا يعينه، أما إذا كان الواجبُ غيرَ معين بل هو القدر المشترك، فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين.

وهذا يَظهَر بالواجب المطلَق، وهو الأمرُ بالماهية الكلية، كالأمر بإعتاق رقبة، فإنَّ الواجب رقبةٌ مطلقة، والمطلق لا يُوجَد إلا معيَّنا، لكن لا يكون معينا في العلم والقصد، فالآمِر لم يَقصِد واحدا بعينه، مع علمه بأنه لا يُوجَد إلا معينا[258]، وأن المطلق الكلي عند الناس وجودُه في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلقٌ كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصا متميزا

(258) ولهذا قال القرافي: (إنا نتصورُ إيجابَ المُطْلَقات مع قطع النظر عن الخصوصيات والتعيُّنات، كإعتاق رقبة، وإخراج شاةٍ من أربعين، ولم يُوجبِ الشرعُ ذلك في كل معيَّن وكل خصوصية، وإلا لَزِمَ الجمعُ بين المتضادات، وكان المطلق عاما لا مطلقا، وكذلك نتعقَّلُ إيجابَ الفعل مع قطع النظر عن كل مكانٍ معين، كقوله: "صُمْ"، فإنَّ ذلك لا يقتضي أنَّ الآمِرَ قصد مكانا معيَّنا، بل ظاهرُه يقتضي إعراضَه عن كل مكان، لأنه أوجب الصومَ في كل مكان). نفائس الأصول 1474/3



في الأعيان، وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا، وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كليٌّ أصلا.

وهذا الأصلُ ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكرُه في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يُفهَم في كل موضع يُحتاج إليه فيه، كما تقدم.

قال: والغرض هنا: أنَّ الأمرَ بالشيء الذي له لوازمُ لا توجَد إلا بوجوده، سواء كانت سابقةً على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمِرُ قاصدًا للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون آمرا بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما عُوقِب على كلٍّ منهما، وقد يكون المقصودُ أحدَهما دون الآخر، وكذلك النهي عن الشيء الذي له ملزوم، قد يكون قصدُه أيضا تركَ الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركُه غيرَ مقصودٍ له، وإنما لَزِمَ لزوما.

ومن هنا يَنكشف لك سِرُّ مسألةِ اشتباه الأخت بالأجنبية، والمُذَكَّى بالميت، ونحو ذلك مما يُنهى العبدُ فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه، فقالت طائفة: كلتاهما محرمة، وقالت طائفة: بل المحرَّمُ في نفس الأمر الأختُ والميتة، والأخرى إنما نهي عنها لعلة الاشتباه، وهذا القولُ أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضي التحليلَ والتحريم، فيقول: كلاهما نهي عنه، وإنما سبب النهي اختلف.

والتحقيق في ذلك أنَّ المقصودَ للناهي اجتنابُ الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التي من أجلها نهي عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم, فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله.

وهذا نظيرُ مَن ينهاه الطبيبُ عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك القدح بغيره، فعلى المريض اجتنابُ القدحين، والمفسدة في أحدهما، ولهذا لو أكل الميتة والمذكى لعوقب على أكل الميتة، كما لو أكلها وحدَها، ولا يزداد عقابُه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثرَ من عقاب من أكل إحداهما) اهـ[259].

قلت: هذا كلامُه, غيرَ أنَّ جوابَه عن شبهة الكعبي غيرُ تام لمن تأمله, وهو نفس جواب الرازي في "المحصول" حيث قال: (لا يلزم من كون الترك واجبا أن يكون الشيءُ المعيَّن الذي يحصل به التركُ واجبا إذا كان ذلك التركُ ممكنَ التحقيق بشيءٍ آخَرَ غير ذلك الأول)[260].

---

(259) درء تعارض العقل والنقل 211/1 - 219

(260) المحصول 207/2



قال القرافي في "شرحه" : (تقريره: أن عدم الحرام يصدق مع الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح، وما لا حكمَ فيه البتة كفعل الساهي والبهيمة وغيرهما، والأعمُّ لا يستلزم الأخص، ووجوب الأعم لا يوجب الأخص، كما أنَّ إيجاب رقبةٍ لا يوجب عتق الرقبة البيضاء والطويلة. وفائدة أخرى: أنَّ الشيء إذا كان واجبا، وله وسائلُ متعددة لا يجب أحدُها عينا، كما إذا كان للجامع يومَ الجمعة طريقان مستويان, لا يجب سلوكُ أحدِهما عينا، فكذلك هذه الأمورُ كلُّها طُرُق لترك الحرام ووسائلُ إليه، فلا يجب أحدُها عينا وهو المباح، ولو صح ما قالوه لكان المندوب حراما؛ لأنه تركُ الواجب، والمكروه أيضا كذلك، بل الواجب حرام؛ لأنه يستلزم تركَ واجبٍ آخر)[261].

وهذا الجواب وإن كان لا يقطع حجة الكعبي فإنَّ فائدته في إلزامه نفيَ ما عدا المباح مما يقابل الحرام, لأن ذلك قضية طرد دليله, وإلا انتقض عليه دليلُه وصار متحكما.

ولهذا قال الشاطبي في "الموافقات" : (لو كان كما قال؛ لوجب مثلُ ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامِها تركَ الحرام؛ فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة، وتصير واجبة)[262].

وأمَّا كونُ الجوابِ لا يتحقق به الانفصالُ عن شبهة الكعبي فلأنَّ فيه تسليما بأنَّ المباحَ في الخارج لا يقع مباحا, فابن تيمية جعل النهي عن الشيء أمرا بالقدر المشترك بين أضداده, وجعل التعيين إلى خيرة المكلَّف, ولكن هذا لا ينافي أن الفعل المعين من المكلف يَقَعُ امتثالا للأمر المفيد لوجوب القدر المشترك, فنحن نقطع بأن ما فعله المكلَّف واجبٌ, وإلا لما صح الامتثال, ومن نازع في هذا أورد عليه الواجب المخير, فتخييرُ المكلَّف بين جملة أمور ليوقع منها واحدا لا ينافي أن فعله المعين يقع واجبا, فالمكفِّر عن اليمين بالعتق فاعلٌ لواجب, وكذا المكفر بالإطعام, ومثله من كفر بالكسوة, أفعالُهم جميعا موصوفة بالوجوب, وهذا لا نزاعَ فيه, وبه تظهر عدمُ منافاة التخيير للوجوب, فبقيت شبهة الكعبي قائمة.

قال الإسنوي في "شرح المنهاج" : (فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب, مع كونه جائزَ الترك، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام, وترك الحرام واجب, فينتج أن فعل المباح واجب.

وقوله (يعني البيضاوي) : "قلنا: لا" أي: لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام.

قال في "الحاصل"[263]: لأنَّ فعل المباح أخصُّ من ترك الحرام.

---

(261) نفائس الأصول 1524/4

(262) الموافقات 196/1

(263) الحاصل من المحصول للتاج الأرموي.

وتقريرُه أنه يلزم من فعل المباح تركُ الحرام, ولا يلزم من ترك الحرام فعلُ المباح, لجواز تركِه بالواجب والمندوب، ففعلُ المباح أخصُّ من ترك الحرام, والأخصُّ غير الأعم, فلا يكون المباح ترك الحرام، بل هو شيء يحصل به تركه, لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره, فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام، وإذا كان للواجب وسائلُ فيجب واحدٌ منها لا بعينه, لا واحدٌ بخصوصه، فلا يتعين خصوصُ المباح للوجوب, فيبطل دعوى الكعبي.

وهكذا أجاب به الإمام, وهو ضعيف؛ لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير, والواجب على التخيير واجبٌ على الجملة، وكلُّ فردٍ يقع منه يكون واجبا بلا خلاف, كما تقدم في خصال الكفارة، لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له, بل يجري في غيره حتى في المكروه، ولأجل ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن بَرهان(264) وابن الحاجب: إنه لا مخلَص مما قاله الكعبي مع التزام أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)(265).

قلت: ولابن تيمية في "مجموع الفتاوى" كلامٌ في المباح أراه يحقق الغرض في الكشف عن غور هذه المسألة, ننقله بحروفه.

قال أبو العباس رحمه الله: (يقول أهل العلم بالشريعة: الفعل إما أن يكون بالنسبة إلى الشرع وجودُه راجحا على عدمه, وهو الواجب والمستحب, وإما أن يكون عدمُه راجحا على وجوده, وهو المحَرَّم والمكروه, وإما أن يستوي الأمران وهو المباح.

وهذا التقسيمُ بحسب الأمر المطلق, ثم الفعل المعيَّن الذي يقال هو مباح إما أن تكون مصلحتُه راجحة للعبد لاستعانته به على طاعته ولحسن نيته, فهذا يصير أيضا محبوبا راجحَ الوجود بهذا الاعتبار, وإما أن يكون مُفَوِّتا للعبد ما هو أفضلُ له كالمباح الذي يشغله عن مستحب, فهذا عدمُه خيرٌ له.

والسالكُ المتقرِّبُ إلى الله بالنوافل بعد الفرائض لا يكون المباحُ المعيَّن في حقه مستويَ الطرفين, فإنه إذا لم يستعِن به على طاعته كان تركُه وفعلُ الطاعة مكانَه خيرًا له, وإنما قدر

(264) قال ابن خلكان: (أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي؛ كان متبحرا في الأصول والفروع والمتفق والمختلف، قرأ على أبي حامد الغزالي وأبي بكر الشاشي والكيا أبي الحسن الخراسي، وصار ماهرا في فنونه، وصنف كتاب الوجيز في أصول الفقه. ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد دون الشهر، مات سنة عشرين وخمسمائة ببغداد رحمه الله تعالى. وبرهان: بفتح الباء الموحدة وسكون الراء وبعد الهاء ألف ونون). [وفيات الأعيان 99/1] وقال ابن رجب في ترجمة أبي الوفاء ابن عقيل: (وممن قرأ عليه أبو الفتح بن برهان الأصولي، صاحب التصانيف في الأصول، ومدرس النظامية. وكان أولا حنبليا، ثم انتقل لجفاء أصحابنا له). [ذيل طبقات الحنابلة 357/1]

(265) نهاية السول 120/1 - 121

وجوده وعدمه سواء إذا كان مع عدمه يشتغل بمباح مثله, فيقال: لا فرق بين هذا وهذا, فهذا يصلح للأبرار أهلِ اليمين الذين يتقربون إلى الله بالفرائض كأداء الواجبات وترك المحرمات ويشتغلون مع ذلك بمباحات, فهؤلاء قد يكون المباح المعيَّن يستوي وجودُه وعدمُه في حقهم إذا كانوا عند عدمه يشتغلون بمباحٍ آخر, ولا سبيلَ إلى أن تترُكَ النفسُ فعلا إن لم تشتغل بفعلٍ آخر يضاد الأول؛ إذ لا تكون معطَّلة عن جميع الحركات والسكنات.

ومِن هذا أنكر الكعبيُّ المباحَ في الشريعة, لأنَّ كلَّ مباحٍ فهو يشتغل به عن محرم، وترك المحرم واجب, ولا يمكنه تركُه إلا أن يشتغل بضده, وهذا المباح ضدُّه، والأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، والنهي عنه أمرٌ بضده إن لم يكن له إلا ضدٌّ واحد وإلا فهو أمرٌ بأحدِ أضداده, فأي ضد تلبس به كان واجبا من باب الواجب المخيَّر.

وسؤال الكعبي هذا أشكل على كثيرٍ من النُّظَّار, فمنهم من اعترف بالعجز عن جوابه: كأبي الحسن الآمدي، وقواه طائفةٌ بناءً على أن النهي عن الشيء أمرٌ بضده كأبي المعالي, ومنهم من قال: هذا فيما إذا كانت أضدادُه محصورة فأما ما ليست أضدادُه محصورة فلا يكون النهي عنه أمرا بأحدها, كما يُفَرَّق بين الواجب المطلق والواجب المخير, فيقال في المخير: هو أمرٌ بأحد الثلاثة, ويقال في المطلق: هو أمر بالقدر المشترك. وجَدُّنا أبو البركات[266] يميل إلى هذا. وقد ألزموا الكعبيَّ إذا ترك الحرامَ بحرامٍ آخر, وهو قد يقول: عليه تركُ المحرماتِ كلِّها إلى ما ليس بمحرَّم, بل إما مباحٌ وإما مستحب وإما واجب.

وتحقيق الأمر أنَّ قولَنا: الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده وأضداده, والنهي عنه أمرٌ بضده أو بأحد أضداده, مِن جنس قولنا: الأمرُ بالشيء أمرٌ بلوازمه, وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنهي عن الشيء نهيٌ عما لا يتم اجتنابُه إلا به, فإنَّ وجودَ المأمور يستلزم وجودَ لوازمه وانتفاءَ أضداده، بل وجودُ كلِّ شيء هو كذلك يستلزم وجودَه وانتفاءَ أضداده وعدمَ النهي عنه؛ بل وعدمَ كلِّ شيء يستلزم عدمَ ملزوماته, وإذا كان لا يعدم إلا بضد يخلقه كالأكوان فلا

---

(266) قال الذهبي: (الشيخ، الإمام، العلامة، فقيه العصر، شيخ الحنابلة، مجد الدين، أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن علي الحراني، ابن تيمية... انتهت إليه الإمامة في الفقه... وقد حج في سنة إحدى وخمسين على درب العراق، وانبهر علماءُ بغداد لذكائه وفضائله، والتمس منه أستاذ دار الخلافة محيي الدين ابن الجوزي الإقامة عندهم، فتعلل بالأهل والوطن. سمعت الشيخ تقي الدين أبا العباس يقول: كان الشيخ جمال الدين بن مالك يقول: أُلين للشيخ المجدِ الفقهُ كما أُلين لداود الحديد. توفي: بحران، يوم الفطر، سنة اثنتين وخمسين وست مائة). سير أعلام النبلاء 291/23 - 293



بد عند عدمه من وجود بعض أضداده, فهذا حقٌّ في نفسه؛ لكن هذه اللوازم جاءت من ضرورة الوجود وإن لم تكن مقصودةً للآمِر.

والفرق ثابتٌ بين ما يُؤمر به قصدا وما يلزمه في الوجود, فالأول هو الذي يُذم ويعاقب على تركه بخلاف الثاني, فإنَّ مَن أُمِر بالحج أو الجمعة وكان مكانُه بعيدا فعليه أن يسعى من المكان البعيد، والقريب يسعى من المكان القريب, فقَطْعُ تلك المسافات من لوازم المأمور به, ومع هذا فإذا ترك هذان الجمعة والحج لم تكن عقوبةُ البعيدِ أعظمَ من عقوبة القريب, بل ذلك بالعكس أولى[267], مع أنَّ ثواب البعيد أعظم, فلو كانت اللوازمُ مقصودةً للآمِر لكان يعاقب بتركها, فكان تكون عقوبةُ البعيدِ أعظم, وهذا باطلٌ قطعا. وهكذا إذا فعل المأمورَ به فإنه لا بد من ترك أضداده، لكن ترك الأضداد هو من لوازم فعل المأمور به ليس مقصودا للآمِر بحيث إنه إذا ترك المأمورَ به عُوقِب على تركه لا على فعل الأضداد التي اشتغل بها, وكذلك المنهي عنه مقصودُ الناهي عدمُه؛ ليس مقصودُه فعلَ شيءٍ من أضداده, وإذا تركه متلبسا بضدٍّ له كان ذلك من ضرورة الترك.

وعلى هذا إذا ترك حراما بحرامٍ آخَرَ فإنه يُعاقَب على الثاني ولا يقال فعلَ واجبا وهو ترك الأول؛ لأنَّ المقصودَ عدمُ الأول، فالمباح الذي اشتغل به عن محرم لم يُؤمر به ولا بامتثاله أمرا مقصودا؛ لكن نُهي عن الحرام, ومِن ضرورة تركِ المنهي عنه الاشتغالُ بضدٍّ من أضداده, فذاك يقع لازما لترك المنهي عنه, فليس هو الواجبَ المحدودَ بقولنا: الواجبُ ما يُذم تاركه ويعاقب تاركه أو يكون تركه سببا للذم والعقاب.

فقولُنا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, أو يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب, يتضمن إيجابَ اللوازم. والفرق ثابتٌ بين الواجب الأول والثاني. فإنَّ الأول يذم تاركه ويعاقب، والثاني واجبٌ وقوعا أي: لا يحصل إلا به, ويؤمر به أمرا بالوسائل, ويثاب عليه, لكن العقوبة ليست على تركه.

ومن هذا الباب إذا اشتبهت الميتة بالمذكى, فإنَّ المحرَّم الذي يعاقب على فعله أحدُهما بحيث إذا أكلهما جميعا لم يُعاقَب عقوبةَ مَن أكل ميتتين, بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركُها وجوبَ الوسائل. فقولُ من قال: كلاهما محرَّمٌ صحيحٌ بهذا الاعتبار؛ وقولُ من قال: المحرم في نفس الأمر أحدُهما صحيحٌ أيضا بذلك الاعتبار, وهذا نظيرُ قولِ من قال: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب. وإنكارُ أبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي على من

(267) وهو ما أشرت إليه في تعليقي على كلامه السابق, قبل أن أراه يصرح به هنا, رحمه الله. (ز)



قال هذا, ومن قال المحرم أحدهما لا يناسب طريقة الفقهاء، وحاصلُه يرجع إلى نزاعٍ لفظي, فإن الوجوب والحرمة الثابتة لأحدهما ليست ثابتة للآخر بل نوعٌ آخر, حتى لو اشتبهت مملوكته بأجنبيةٍ بالليل ووطئها يعتقد حِلَّ وطء إحداهما وتحريم وطء الأخرى كان ولدُه من مملوكته ثابتا نسبُه بخلاف الأخرى, ولو قدرنا أنها اشتبهت بأجنبية وتزوج إحداهما فحد مثلا ثم تزوج الأخرى لم يحد حدين مع أنه لا حد في ذلك لجواز أن تكون المنكوحة هي الأجنبية.

وبهذا تنحل شبهة الكعبي, فإنَّ المحرَّمَ: تركُه مقصودٌ، وأما الاشتغالُ بضدٍّ من أضداده فهو وسيلة؛ فإذا قيل: المباح واجبٌ بمعنى وجوب الوسائل أي: قد يتوسل به إلى فعلِ واجبٍ وتركِ محرَّمٍ, فهذا حق[268].

ثم إن هذا يُعتبر فيه القصد؛ فإن كان الإنسان يقصد أن يشتغل بالمباح ليَترُك المحرَّم مثل من يشتغل بالنظر إلى امرأته ووطئها ليدع بذلك النظرَ إلى الأجنبية ووطئها, أو يأكل طعاما حلالا ليشتغل به عن الطعام الحرام, فهذا يثاب على هذه النية والفعل؛ كما بَيَّن ذلك النبيُّ ﷺ بقوله: "وفي بضع أحدكم صدقة", قالوا: يا رسول الله؛ أيأتي أحدُنا شهوته ويكون له أجرٌ؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أما كان عليه وزر, فلِمَ تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال", ومنه قوله ﷺ: "إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يكره أن تؤتى معصيته", رواه أحمد وابن خزيمة في صحيحه.

وقد يقال: المباحُ يصير واجبا بهذا الاعتبار, وإن تعين طريقا صار واجبا معيَّنا, وإلا كان واجبا مخيَّرا, لكن مع هذا القصد[269], أما مع الذهول عن ذلك فلا يكون واجبا أصلا إلا وجوبَ الوسائل إلى الترك، وتركُ المحرَّم لا يُشترَط فيه القصدُ, فكذلك ما يتوسل به إليه.

---

(268) قال الشاطبي في "الموافقات" 203/1 : (إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين؛ فكل ما ترجح أحدُ طرفيه؛ فهو خارجٌ عن كونه مباحا، إما لأنه ليس بمباحٍ حقيقةً وإن أطلق عليه لفظ المباح، **وإما لأنه مباحٌ في أصله, ثم صار غيرَ مباح لأمرٍ خارج، وقد يُسلَّم أن المباح يَصيرُ غيرَ مباحٍ بالمقاصد والأمورِ الخارجة**) اهـ.

(269) وهذا موافق لما نقله العطار جوابا لبعضهم: (أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ كلَّ مباحٍ يتحقق به تركُ الحرام الذي هو واجب, لأن ترك الحرام هو الكَفُّ المكلَّف به في النهي, والكف عن شيءٍ يقتضي أن يُقصَد وأن يَخطُرَ ذلك الشيءُ بالبال, فمن لم يَقْصِدِ الكفَّ عن شيءٍ وفَعَلَ مباحا مثلا ولم يَخطُرْ بباله الحرامُ لم يُوجَد منه كفٌّ, فلا يكون آتيا بترك الحرام الواجب، وإن كان غيرَ آثم, فاجتماعُ ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غيرُ لازم، وإن اجتمعا فالواجب الكفُّ لا ما يقارنه من مباح أو غيره). العطار على المحلي 225/1



فإذا قيل: هو مباحٌ مِن جهة نفسِه, وأنه قد يجب وجوبَ المخيَّرات من جهة الوسيلة, لم يُمنع ذلك, فالنزاعُ في هذا الباب نزاعٌ لفظي اعتباري, وإلا فالمعاني الصحيحة لا يُنازع فيها مَن فَهِمَها.

والمقصود هنا: أن الأبرار وأصحاب اليمين قد يشتغلون بمباحٍ عن مباح آخر, فيكون كلٌّ مِن المباحَين يستوي وجودُه وعدمُه في حقهم, أما السابقون المقرَّبون فهم إنما يستعملون المباحات إذا كانت طاعة, لحسن القصد فيها والاستعانة على طاعة الله, وحينئذ فمباحاتهم طاعات, وإذا كان كذلك لم تكن الأفعال في حقهم إلا ما يترجح وجودُه, فيُؤمَرون به شرعا أمرَ استحباب, أو ما يترجح عدمُه فالأفضل لهم ألا يفعلوه وإن لم يكن فيه إثم, والشريعة قد بينت أحكامَ الأفعالِ كلِّها)[270].

قلت: فالحاصل أن خلاف الكعبي مع الجمهور لفظي لا حقيقة له, وذلك لاختلاف جهة النظر, فالكعبي نفى المباح باعتبار ما يلزمه, والجمهور أثبتوه من حيث ذاته بقطع النظر عما يلزمه, فلم يتوارد النفي والإثبات على جهة واحدة حتى يلزم التعارض.

ولهذا قال الشاطبي في نفي الكعبي للمباح: (إنما نفاه بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل، وكلامُنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل، لا بالنظر إلى ما يستلزم)[271].

وقد رأيت القرافي في كتاب "الإحكام" قد صرح بأن سبب الخلاف هو أنَّ الجمهورَ كلامُهم في المقصود الأول بالذات لا في اللوازم بخلاف كلام الكعبي, فقال: (المقصود الأول من الأمر الوجوبُ وإن كان يلزمه النهيُ عن الضد وتحريمه، والمقصود الأول من النهي التحريم وإن كان يلزمه وجوب ضدٍّ من أضداد المنهي عنه. والكلامُ أبدا في الحقائق إنما يقع فيما هو في الرتبة الأولى لا فيما بعدها.

وبسبب الغفلة عن هذه القاعدة قال الكعبي: المباح واجب؛ لأنه يشتغل به عن الحرام، وترك الحرام واجب، فالمباح واجب. فجعل الأحكام أربعة، **وأسقط الإباحة نظرا لما يَعرِض للمباح، وترك مقتضاه في الرتبة الأولى**.

والجمهور أثبتوا المباح بناءً على ما تقتضيه الحقائق في الرتبة الأولى، ولولا ذلك لكان المندوبُ والمكروه واجبين، لأنهما قد يشتغل بهما عن المحرمات كما تقدم، ويكون الواجب مكروها لأنه قد يشتغل به عن مندوب، وترك المندوب مكروه، ويكون الواجب أيضا حراما لأنه

(270) مجموع الفتاوى 529/10 - 535

(271) الموافقات 175/1



قد يشتغل به عن واجب آخر، وترك الواجب حرام، فالواجب حرام. ويتسع الخرق وتتزلزل القواعد ولا تثبت حقيقةٌ لحكم, بل ما من شيء يُقضى به إلا صدق القضاء بضده فيبطل, وهذا تشويشٌ كثير، فالواجبُ حينئذ أن يُنظر إلى كل حقيقة من حيث هي هي، لا لما يلزمها ويعرض لها)[272].

ولهذا قال ابن السبكي في "جمع الجوامع" : "و(الأصح) أنه غيرُ مأمورٍ به من حيث هو, والخلف لفظي", قال المحلي: (أي: راجع إلى اللفظ دون المعنى, فإنَّ الكعبي قد صرح بما يُؤخذ من دليله من أنه غيرُ مأمورٍ به من حيث ذاتُه, فلم يُخالِف غيرَه, ومن أنه مأمور به من حيث ما عَرَض له من تحقُّقِ ترك الحرام به، وغيرُه لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله "من حيث هو")[273], قال العطار: (وعلى هذا يكون التعبيرُ بـ(الأصح) بمعنى الأولى, وإلا إذا كان الخلافُ لفظيا لا خلاف في المعنى)[274].

قلت: وقد كان الغرض من هذا بيان كلام الشاطبي في تخريج المصلحة المرسلة على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, وحاصلُه (أعني الواجب المنبني على هذه القاعدة) كما قرر ابن تيمية: (أنَّ وجوبَه بطريق اللزوم العقلي).

فيقال في المثال السالف: إن الشريعة قد عُلم بالضرورة من فروعها وأصولها قصدُها إلى تحصيل ما يتم به حفظُ القرآن الكريم, ولما كان هذا الحفظ متوقفا على كتابة القرآن وتدوينه وجمعه بين دفتين, صار هذا المتوقَّف عليه واجبا لوجوب أصلِه, لأنَّ جمع القرآن لازمٌ لحفظه, ولما وجب الملزوم لزم وجوب اللازم لا محالة, لأن عدم وجوب اللازم مستلزم لعدم وجوب الملزوم, وهو خلاف الفرض من وجوب حفظ القرآن, فتعين وجوب الجمع لا محالة, من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فالواجب الأصلي هو القدر الذي به يحفظ القرآن ليبقى مرجعا للأمة تهتدي بهديه وتستنير بأحكامه, وأما الكتابة فوجوبها بطريق اللزوم العقلي, لأنها لم تجب لذاتها ولكن لكونها وسيلة لما وجب بالأصالة, فهي الجزئي الخارجي الذي به يتحقق الأمر الكلي, وإنما قلنا بطريق

---

(272) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص 34 - 35)

(273) قال الزركشي: (جعل المصنف الخلاف لفظيا بقوله: "من حيث هو"، يعني: فإن له اعتبارين: أحدهما بالنظر إلى ذاته، ولا شك أنه غير مأمور به، والكعبي لا يخالف فيه، والثاني: باعتبار أمر عارض له، وهو ترك الحرام، ولا شك أنه مأمورٌ به من هذه الحيثية، والجمهورُ لا يخالفونه). تشنيف المسامع 240/1

(274) المحلي مع العطار 224/1 - 225

اللزوم العقلي لأن الشرع لم يعينها, بل جعل تعيين هذا الجزئي موكولا إلى أنظار العلماء المجتهدين ورثة النبي ﷺ, ولهذا لما رأوا في زمن عثمان أن هذا الكلي يتوقف تحققه على تحريق ما عدا ما جمعه خليفة المسلمين من المصاحف لم يترددوا في ذلك, وبادروا إليه, لأن عدم الجزئي يستلزم عدم الكلي, ولهذا كان إيجاد الجزئي واجبا متحتما لوجود الكلي, وسيأتي لهذا مزيد بيان عند ذكر "قانون اعتبار كليات الشريعة في جزئياتها".

(لا استقلال للعقل في المطالب الشرعية)

ونحن عندما نقرر الوجوب بواسطة اللزوم العقلي فإنَّ ذلك لا يعني أن العقل هو الموجب, بل الموجب هو الشرع لا غير, لأن الملزوم هو نصوص الشرع, ومنها انتقل العقل إلى لوازمها, فقضاء العقل مستنِد إلى الشرع لا محالة, وما كان مستنَده الشرع فهو شرعي لا محالة.

ومثل هذا دلالة الالتزام عند المناطقة, فإن لزومَها العقلي لا ينافي استنادَها إلى الوضع وتوقُّفَها عليه, ولهذا فإنَّ خلافهم في كونها وضعية أو عقلية –بعد اتفاقهم على كون المطابقة وضعية– خلافٌ في العبارة, إذ كلتاهما مستندة للوضع, لكن المطابقة مستندة له بلا واسطة, لأن المعنى المفهوم من اللفظ هو عيْنُ ما عُيِّن اللفظ له بالوضع الحقيقي الأوّلي كدلالة إنسان على الحيوان الناطق, أو التأويلي الثانوي كدلالة أسد على رجل شجاع, وفي الالتزام بواسطة, فالوضع ليس سببا تاما لها بل سببُ سببٍ بخلاف المطابقة, وبيانه: أن الوضع سببٌ في فهم المعنى المطابقي, وفهمُه سببٌ في فهم لازمه, فالوضع سبب في المطابقة وسببُ سببٍ في الالتزام, والحاصل أن في المقام مقدمتين, إحداهما: وضعية, وهي: كلما أطلق اللفظ فهم مسماه, والثانية: عقلية, وهي: كلما فهم المسمى فهم لازمه, فالمطابقة استندت للأولى وحدها, فاتُفق على أنها وضعية, والالتزام: مَن نظر إلى استنادها إلى الأولى قال: هي وضعية, ومن نظر إلى استنادها إلى الثانية قال: عقلية(275), ولهذا صرَّح الغنيمي وغير واحد بأن **الخُلف لفظي**, فإنَّ مَن قال بعقليتها لا ينكر أنَّ للوضع مدخلا فيها, ومن قال بوضعيتها لا يُنكِر توقُّفَها على مقدمة عقلية, **فالخلاف في التسمية**(276).

والحاصل أنه لا مجال لاستقلال العقل في المطالب الشرعية, بل لا بد من أصلٍ شرعي يقوم عليه ويرجع إليه.

---

(275) حاشية عليش على المطلع (ص 31) , وانظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي (ص 22 - 23)

(276) حاشية الصبان على الملوي (ص 57)



ولهذا قال الشاطبي في المقدمة الثالثة من مقدمات "الموافقات" : (الأدلة العقلية إذا استُعمِلت في هذا العلم - يعني أصول الفقه - فإنما تستعمل مركَّبة على الأدلة السمعية[277]، أو مُعينة في طريقها، أو مُحقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظرَ فيها نظرٌ في أمرٍ شرعي، والعقلُ ليس بشارع)[278].

قلت: والدليل العقلي متى ركب على الدليل النقلي كان الدليلُ نقليا, لأنَّ العقليَّ ما تمحض الحكمُ فيه للعقل من غير توقُّفٍ على نقل, بل تكون مادته عقلية محضة.

ولهذا يجعل المناطقة القياسَ باعتبار مادته قسمين:

الأول: **نقلي**: وهو ما كان كلٌّ من مقدمتيه **أو إحداهما** من الكتاب أو السنة أو الإجماع تصريحا أو استنباطا.

قالوا: نُسب للنقل لاستناده إليه وإن كان العقلُ هو المُدرِك له, وليتميز ما يتوقف على النقل عن غيره.

الثاني: **عقلي**: نسبة للعقل لاستناده إليه, **ولأنَّ العقلَ لا يتوقف فيه على نقل**[279].

ولهذا قال الصبان: (المراد بالمعقولِ ما قابَلَ المنقولَ, وهو المُدرَك بالعقل **من غير مدخليةِ النقل)**[280].

وقد قال ابن خلدون: (العلوم النقلية الوضعية كلُّها مستنِدة إلى الخبر عن الواضع الشرعي, ولا مجالَ فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول, لأنَّ الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه, فتحتاج إلى الإلحاق بوجهٍ قياسي, إلا أنَّ

---

(277) قال دراز: أي: لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات عقلية والباقي شرعية مثلا، وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعيا، ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط؛ أي: لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها، وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك؛ إلا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها، ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع؛ لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ إلا أن يقال: لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضا، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح اهـ.

(278) الموافقات 27/1

(279) حاشية الباجوري على السلم (ص 118) , وإيضاح المبهم للدمنهوري (ص 88) , وحاشية الصبان على الملوي الصغير (ص 148)

(280) حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير (ص 4)



هذا القياسَ يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل, وهو نقلي, فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرُّعِه عنه)[281].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : ("تنبيه: العقل مدرك للحكم لا حاكم". إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلية، وإن كان بالعقل، فالمراد به أن العقل مدرك للحكم، لا أنه حاكم، وكذلك ترتب النتيجة بعد المقدمتين حكم شرعي أدركه العقل، ولا يقال: أوجبه)[282].

وقال الشاطبي: (ليس القياسُ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبيَّنٌ في موضعه من كتاب القياس، فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاقَ المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبَرٌ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبيُّ -ﷺ- على العمل بها؛ فأين استقلالُ العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته)[283].

قلت: وهكذا شأنُ كلِّ اجتهاد ونظرٍ في الأدلة للوصول إلى معرفة حكم الشارع.

ومن هنا قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (إنَّ الفقه إنما هو عبارةٌ عن تلقي كلمة الوحي أوَّلا, والاستسلامِ لاتباع الدعوة الإلهية التي هي مبلَّغةٌ إلى البشر على لسان النبوءة المعصومة. ثم يأتي بعد ذلك ما رزقه الله تعالى الإنسانَ من الفهم الذي هو مظهر ملكته العقلية, فيتصرف به فيما أعطته الكلمةُ النبوية بطريق الوحي من حكمة إلهية, يتصرف الإنسانُ بفهمه في الكلمة الإلهية تصرُّفًا عقليا, حتى ينتهي إلى تطبيقِ معاني الكلام الإلهي على صورٍ من أوضاع حياته الإنسانية المادية, تصبح بمقتضاها خاضعةً لدعوة الهدى وسائرةً على طريق الرشاد.

وهذا المعنى من التصرف العقلي بالفهم والتطبيق في الكلمة الإلهية التي هي كلمة الوحي والنبوءة المعصومة, هو الذي نعبر عنه بالاجتهاد.

فالاجتهاد هو الفقه. **وهو عبارة عن اتباعٍ لا عن ابتداع**, لأنَّ الإنسانَ باجتهاده يكون متحريا أنْ يَتَّبِعَ التعاليمَ الإلهية, وملكتُه العقلية لا تُغمَط ولا تطمس, ولكنه يسلك بها المسلكَ

---

(281) المقدمة (ص 549 - 550)

(282) البحر المحيط 193/1

(283) الموافقات 133/1



السوي، الذي يجعلها متصرفة في حدٍّ محدود وفي نطاقٍ محيطٍ بها، يجعل تصرُّفَها رشيدا منتجا للخير)[284].

(الحاصل أن ما اصطُلِح على تسميته استدلالا مرسلا ومصالح مرسلة لا ينفك البتة عن دليلٍ من أدلة الشريعة المعتبرة)

وبعد هذا، فالذي نريد أن ننتهي إليه هو أن المصلحة المرسلة إنما هي مرسلة عن دليلٍ شرعي خاص لا عن مطلق الدليل الشرعي، وإلا لكان القولُ بها خروجا عن الشريعة، لما تقرر من حرمة القول في الدين بغير دليل.

ولهذا قال الغزالي في هذا القسم من المصالح: (ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار **نصٌّ معيَّن**)[285].

وقال الشاطبي في هذا القسم كما سلف: (ما سكتت عنه **الشواهد الخاصة**، فلم تشهَدْ باعتباره ولا بإلغائه).

فانظر قولَه (ما سكتت عنه الشواهد الخاصة)، فإن هذا هو معنى إرسالِه، أي: لم يُقيَّد ولم يُنَطْ بدلائل جزئية خاصة، وإنما تشهد له الدلائل الكلية العامة، وهو ما عبر عنه الشاطبي كما تقدم بقوله: (أنْ يلائمَ تصرفاتِ الشرعِ، وهو أن يُوجد لذلك المعنى **جنسٌ** اعتبره الشارعُ في الجملة بغير دليل معيَّن، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة).

ولذلك قال في "الموافقات" : (فإنه وإن لم يَشهَد للفرعِ أصلٌ معيَّن، فقد **شَهِد له أصلٌ كليٌّ**)[286].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (واعلم أن ما ذكرنا من أنَّ المصلحة المرسلة لم يَدُلَّ الدليلُ الشرعي على اعتبارها في ترتب الحكم عليها، **نعني به الدليلَ الخاص**، فلا ينافي وجودَ الدليل العام، **لأنَّ ما لم يَدُلَّ عليه دليلٌ خاص ولا عامٌّ لا يصح أن يكون حكما شرعيا**، فالمصالح المرسلة وإن لم تدل عليها الأدلة الخاصة فقد دلت عليها الأدلة العامة)[287].

فعُلِمَ أنَّ هذا الضرب من المصالح مضبوطٌ بضابط الاستناد لأصلٍ شرعي يشهد له بالقبول والاعتبار، حتى تصح نسبة الحكم المستنبَط للشريعة.

---

(284) محاضرات (ص 307 - 308)

(285) المستصفى (ص 174)

(286) الموافقات 33/1

(287) رحلة الحج (ص 156) , وانظر: ضوابط المصلحة للبوطي (ص 376 و 388) .

ولهذا قال ابن تيمية: (اعتبارُ مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة)[288].

قلت: بقي أنَّ هذا المستنَد المعبَّرَ عنه بـ"الجنس" و"الأصل الكلي" و"الدليل العام" - والذي به تَثبُت الملاءمةُ للوصف المناسِب - يشوبه شيءٌ من الإجمال الذي لا ينبغي الانفصالُ عن شرح حقيقة المصلحة المرسلة قبل إيضاحه والكشف عنه.

فنقول: قال عبد العزيز البخاري: (الملاءمة بالهمز: الموافقة, ومنه قولهم: هذا طعام لا يلائمني أي: لا يوافقني)[289].

وقد سلف قولُ الغزالي في الملائم: هو (ما يلائم معاني الشرع ويُجانِسُ تصرفاتِه في ملاحظة المعاني, قال: فكلُّ مناسِبٍ عُهِد جنسُه في تصرفات الشرع فهو ملائم)[290].

وهو موافق لقول البزدوي في الملاءمة: (أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة, لأنه أمرٌ شرعي, فتعرف منه)[291].

قال شارح البزدوي في ملاءمة الوصف: (أي: موافقته ومناسبته للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابيا عنه, كإضافة ثبوت الفُرقة في إسلام أحدِ الزوجين إلى إباء الآخَرِ عن الإسلام، لأنه يناسبه, لا إلى وصف الإسلام, لأنه نابٍ عنه, لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها, وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة, ولا يجوز عكسه لعدم الملاءمة, وهو المراد من قوله "أن يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة", فإنهم كانوا يعللون بأوصافٍ ملائمة للأحكام غيرِ نابية عنها, فما كان موافقا لها يصلح أن يكون علة, وما لا فلا, قال الغزالي - رحمه الله -: المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف إليه الحكمُ انتظم, كقولنا: حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف، وهو مناسب, لا كقولنا: حرمت لأنها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن, فإنَّ ذلك لا يُناسِب)[292].

وقال صدر الشريعة في "التنقيح" : (وثالثها: المناسبة, وشرطها الملاءمة, وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية, وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنسَ هذا الوصفِ في جنس هذا

---

(288) مجموع الفتاوى 129/28 . وقال الشيخ البوطي: (إنَّ تقديرَ ما به يكون الصلاحُ والفساد عائدٌ إلى الشريعة نفسِها). مقدمة ضوابط المصلحة (ص 15)

(289) كشف الأسرار 353/3

(290) شفاء الغليل (ص 148)

(291) كشف الأسرار 352/3

(292) السابق 352/3

الحكم, ويكفي الجنسُ البعيدُ هنا بعد أن يكون أخصَّ من كونه متضمّنًا لمصلحةٍ ما, فإنَّ هذا مرسلٌ لا يُقبَل اتفاقا, لكن كلما كان الجنسُ أقربَ كان القياسُ أقوى).

قال السعد في "التلويح" : (المذكور في أصل الشافعية أن المناسَبة هو كون الوصف بحيث يَجلِبُ للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا, وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليه انتظم, كالإسكار لحرمة الخمر, بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن، وأنَّ من المناسب ملائما وغيرَ ملائم... وقد فسَّر القومُ الملاءمةَ بكون الوصف على وفق العلل الشرعية، وظن المصنفُ - رحمه الله تعالى - أنَّ المرادَ منه اعتبارُ الشارعِ جنسَ هذا الوصف في جنس هذا الحكم، فالمراد الجنسُ الذي هو أخصُّ من كونه متضمّنا لمصلحةٍ اعتبرها الشرعُ كمصلحة حفظ النفس مثلا, فالمراد أنه يجب أن يكون أخصَّ من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك، ولا يكفي كونه أخصَّ من المتضمن لمصلحةٍ ما, لأنَّ المتضمّنَ لمصلحةِ حفظ النفس أخصُّ من المتضمن لمصلحةٍ ما, وليس بملائم، **حتى لو قيل: شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح**, لأنه تعليلٌ بالمناسِب دون الملائم, ومجردُ حفظ النفس قد لا يكون مصلحةً كما في الجهاد, **بل لا بد من خصوصيةٍ اعتبرها الشارع)**[293].

وقال ابن رشد في "مختصر المستصفى" في مراتب القياس: (المرتبة الثالثة: أن يكون المسكوتُ عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحةٍ جامعة قد شَهِد الشرعُ لجنسها بأنه مصلحة. وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب. ولهذا الجنسِ مراتِبُ في القرب والبعد، فمتى كان قريبا جدا سمَّوه المناسِب الملائم، وهنا انتهى كثيرٌ من القائلين بالقياس, ومتى كان متوسطا في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسمَ الملائم، وسموه المناسِبَ والمخيل, ومتى كان بعيدا جدا وأعمَّ شيء، كقولنا مصلحة، فإن كثيرا من القائلين بالقياس لا يقول به, ومِثْلُ هذا يراه بعضُ الفقهاء في طلاق المريض أنه لا يقطع الميراث, وحُقَّ لهذا الصنف أن يُرفَض ولا يُجعلَ دليلا شرعيا, لأنه كثيرا ما تتشعب المصالحُ وتختلف، وذلك بحسب وقت وقت وحالة حالة, والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع، بل هم شارعون)[294].

وقال الزركشي في "البحر" : (حيث أطلقوا اعتبار الجنس في الحكم وفي الوصف فلا يريدون به جنسَ الأجناس، وهو كون الوصف مصلحة، وكون الحكم خطابا. ولو أرادوا ذلك

(293)التلويح على التوضيح 139/2

(294) الضروري (ص 127 - 128)

لكان كلُّ وصفٍ مشهودا له، فعلى هذا جنسُ الأجناس لا يعتبر، ونوعُ الأنواع لا يشترط، والمعتبر ما بين هذين الطرفين، نعم الشأنُ في ضبط ذلك)[295].

قال الرازي في "المحصول" : (ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا, والمناسبة المتولِّدة من الجنس القريب تُقدَّم على المناسبة المتولدة من الجنس البعيد)[296].

وقال القرافي في "التنقيح" : (الأجناس عالية وسافلة ومتوسطة، وكلما قرب كان أرجح)[297].

وقال السعد في "التلويح" : (الجنسُ الذي اعتبره الشارعُ في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف، وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر, وهذا متصاعِد إلى أن يبلغ الجنسَ الذي هو أعمُّ من الكل وأخصُّ من المتضمِّن لحفظ مصلحة النفس مثلا، وكلما كان الجنسُ أقربَ إلى الوصف أي: أقلَّ واسطةً وأشدَّ خصوصيةً كان القياسُ أقوى وبالقبول أحرى, لكونه بالتأثير أنسبَ وإلى اعتبار الشرع أقرب، قال الآمدي في الإحكام: إنَّ لكلٍّ من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة, فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم, وأخص منه الوجوب مثلا, ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة، والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الأحكام به, وأخَصُّ منه المناسِب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا، ولا شك أنَّ الظنَّ الحاصلَ باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراكُ أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم، فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان بالعالي فهو أبعد, وما كان المتوسط بالمتوسط فمتوسطٌ على الترتيب في الصعود والنزول)[298].

((الفرق بين المناسِب المرسل والمناسِب المعتبَرِ الذي اعتُبر جنسُه في جنس الحكم))

اعلم أن المناسب الذي قد شهد له الشارع بالاعتبار بمعنى أنه قد أورد الحكم على وفقه – وهو النوع الأول من المناسب الذي قال فيه الشاطبي (أن يشهد الشرعُ بقبوله) – له أربعة أحوال, قال الغزالي: (لأنه إما أن يظهر تأثيرُ عينِه في عين ذلك الحكم, أو تأثير عينه في جنس

(295) البحر المحيط 280/7

(296) المحصول 459/5

(297) شرح التنقيح 200/2

(298) التلويح على التوضيح 139/2 - 140



ذلك الحكم, أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم, أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم)[299], واعلم أن المعبَّرَ عنه بالعين هو نفسُه ما يعبرون عنه بالنوع.

وقد قال الطوفي: (وهذا المكان من مشكلات القياس تحقيقا وتصورا، خصوصا على المبتدئ ومَن ضَعُفت أنسته به)[300].

ف**(الحالة الأولى):** أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم, قال الإسنوي: (كالسكر مع الحرمة, فإنَّ السُّكْرَ نوعٌ من الوصف, والتحريم نوعٌ من الحكم، وقد اعتبره الشارعُ فيه حيث حرم الخمر, فيلحق به النبيذ)[301].

وقال الغزالي: (فإن أظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال له: إنه في معنى الأصل, وهو المقطوع به الذي ربما يَعترف به منكرو القياس, إذ لا يبقي الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر, فالنبيذ ملحق به قطعا, وإذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعم, فالزبيب ملحق به قطعا إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي إذ يكون الهندي والتركي في معناه)[302].

قال الطوفي: (وكذلك قولنا: الطواف موجودٌ في الفأرة ونحوها، فتكون طاهرة كالهر، فالطواف وصفٌ أثر عينُه في الحكم وهو الطهارة)[303].

و**(الحالة الثانية):** أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم، قال الطوفي: (كقولنا: الأخ للأبوين مقدَّم في ولاية النكاح قياسا على تقديمه في الإرث، فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع متحد بالنوع، والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم)[304].

وقال الإسنوي: (إن امتزاج النسبين وهو كونه أخا من الأبوين نوعٌ من الوصف, وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب فإنه قدمه في الميراث، وقِسْنا عليه التقديمَ في ولاية

---

(299) المستصفى (ص 320)

(300) شرح مختصر الروضة 390/3

(301) نهاية السول 856/2 - 857

(302) المستصفى (ص 320)

(303) شرح مختصر الروضة 391/3

(304) السابق 391/3 - 392

النكاح والصلاة عليه وتحمُّلِ الدية لمشاركتها له في الجنسية, وإن خالفه في النوعية؛ إذ التقديم في ولاية النكاح نوعٌ مغاير للتقديم في الإرث, بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر, فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له, فيكون تحريمها نوعا واحدا)[305].

و(**الحالة الثالثة):** أن يعتبر الشارعُ جنسَ المناسبة في نوع الحكم, قال الإسنوي: (وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء, فإنَّ الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين، وإنما جعلنا الأول جنسا، والثاني نوعا؛ لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد)[306].

قال الطوفي: (ولقائلٍ أن يقول: هذا المثالُ هو من القسم الأول; وهو ما أثر عينه في عين الحكم، لأن نوع المشقة في التأثير واحد، وكذا نوع الحكم، وإنما اختلفا من جهة سببهما، إذ هذه مشقة تكرار، وهذه مشقة إتمام، وهذا سقوط أصل الصلاة، وذاك سقوط ركعتين منها.

والأجود أن يقال في المثال المذكور: كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة، فإن جنس المشقة أثر في عين هذا السقوط من غير تعرُّضٍ لمسافر ولا غيره)[307].

و(**الحالة الرابعة):** أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم، قال الزركشي في "البحر" : (وهو كتعليل كون حد الشرب ثمانين، فإنه مظنة القذف ضرورة أنه مظنة الافتراء، فوجب أن يقام مقامه، قياسا على الخلوة، فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه في الحرمة)[308].

وقال في "تشنيف المسامع" : (فإن الشرب مظنة الافتراء، كما أن الخلوة بالأجنبية مظنة وطئها، فألحق حد الشرب بحد القذف إقامة للشرب مقام الافتراء الذي هو مظنة الافتراء، فقد أثر جنس المظنة في جنس الحرمة)[309].

وقال الإسنوي: (كما قال علي -ﷺ- في شارب الخمر: "أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى, فيكون عليه حد المفتري" يعني القاذف، ووافقه الصحابة على ذلك, فقد أوجبوا حدَّ

---

(305) نهاية السول 857/2

(306) السابق 857/2 - 858

(307) شرح مختصر الروضة 392/3 - 393

(308) البحر المحيط 274/7

(309) تشنيف المسامع 297/3 - 298

القذف على الشرب، لا لكونه شربا بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف، قياسا على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم؛ لكون الخلوة مظنة له, فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنسٌ لمظنة الوطء ولمظنة القذف, في الحكم الذي هو جنسٌ لإيجاب حد القذف ولحرمة الوطء)[310].

وقد تقدمت الإشارةُ إلى أنَّ الأخصَّ من الأوصاف دائما مقدَّمٌ على الأعم, قال الرازي: (وكلما كان الوصف والحكم أخصَّ كان ظنُّ كونِ ذلك الوصف معتبَرا في حق ذلك الحكم آكَد، فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعمَّ منه)[311], وهذا يستلزم أن يكون ما أثَّرَ نوعُه مقدَّما على ما أثر جنسُه, لأن النوع أخص.

ولهذا قال الرازي في "المحصول" : (عرفت أن الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعُه مناسبا لنوع الحكم, وقد يُناسب جنسُه نوعَ الحكم, وقد يناسب نوعُه جنسَ الحكم, وقد يناسب جنسُه جنسَ الحكم, ولا شك في تقدُّم الأول على الثلاثة الأخيرة, وأما الثاني والثالث فهما كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما على الرابع)[312].

وقال القرافي في "شرح التنقيح" : (وتأثير النوع في النوع مقدَّمٌ على الجميع؛ لأنَّ الخصوصَين قد حصلا فيه: خصوص الوصف وخصوص الحكم، والأخص بالشيء مقدم على الأعم، ولذلك قُدمت البنوة في الميراث على الأخوة، والأخوة على العمومة, وكذلك قدم لبس النجس على الحرير فمنع في الصلاة, لأنه أخص بالصلاة من الحرير, ولأن تحريم الحرير لا يختص بالصلاة, فكان تحريم النجس أقوى منه لأنه مختص بها، وكذلك إذا لم يجد المحرم إلا ميتة وصيدا أكل الميتة دون الصيد، لأن تحريم الصيد خاص بالإحرام. والقاعدة أن الأخص أبدا مقدم، فكما أن النوع في النوع أخص الجميع، فالجنس في الجنس أعم الجميع، والمنقول أن النوع في الجنس والجنس في النوع متساويان متعارضان مقدمان على الرابع, لوجود الخصوص فيهما من حيث الجملة)[313].

وقال الطوفي في "مختصر الروضة" : (تأثير الأخص في الأخص أقوى، وتأثير الأعم في الأعم يقابله، والأخص في الأعم وعكسُه واسطتان), وقال في "شرحه" : ("واسطتان" بين ذينك

---

(310) نهاية السول 858/2

(311) المحصول 165/5

(312) السابق 459/5

(313) شرح تنقيح الفصول 166/2 - 167



الطرفين، إذ في كل واحد منهما قوةٌ من جهة الأخصية، وضعفٌ من جهة الأعمية، بخلاف الطرفين، إذ الأول تمحضت فيه الأخصية، فتمحضت له القوة، والثاني تمحضت فيه الأعمية، فتمحض له الضعف)[314].

واعلم أن المصنِّفِين قد تتباين طرائقُهم في ألقاب هذه المعاني, فينبغي للناظر أن يحرص على تجريد النظر في المعاني لفهمها واستيعابها ولا يضره بعد ذلك اختلافُهم في المصطلحات, ولهذا لم نحفل بذكر تباينهم فيها.

وقد قال ابن العربي في "العواصم" في أثناء بعض مباحثاته: (وإذا اصطلحوا كذلك عليها، لم نمنعهم، ولكن لا يكون اصطلاحُهم أصلا يركبون عليه معنى، فإنَّ الاصطلاحات لا تتركب عليها المعاني)[315].

وقال شيخُه الغزالي في "الاقتصاد" : (إنَّ أكثر الأغاليطِ نشأت مِن ضَلال مَن طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أوَّلًا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحاتٌ لا تتغير بها المعقولات, ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق وترك التحقيق)[316].

وقال في "المستصفى" : (اعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه, ومن قرر المعاني أوَّلا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى)[317].

وقال في "شفاء الغليل" : (العبارات هي التي تتبع المعاني وتسوى عليها؛ فأما تسويه المعاني على العبارات, فهو من دواعي الخبط، وجوالب الضلال)[318].

قال: (فلا ينبغي أن تسوى القواعد على الألفاظ؛ بل ينبغي أن تسوى الألفاظ على المعاني)[319].

وغرضُنا هنا هو بيانُ الفرق بين المناسب المرسل وهذا النوعِ الرابع من المناسب المعتبر وهو ما اعتبَر الشارعُ جنسَه في جنس الحكم, إذ هما مشتركان في اعتبار الجنسية.

---

(314) شرح مختصر الروضة 3/397 - 398

(315) العواصم من القواصم (ص 145)

(316) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 84)

(317) المستصفى (ص 18)

(318) شفاء الغليل (ص 145)

(319) السابق (ص 292)



قال الإسنوي في الحالة الرابعة المذكورة: (والمراد بالجنس هنا هو القريب؛ لأنَّ اعتبارَ الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل)[320].

ولهذا ذكر ابن السبكي في "شرح المختصر" أن المناسب المرسل (إن اعتُبِر جنسُه البعيد في جنس الحكم، فهو الملائم)[321].

قلت: وهذه الملاءمة هي القيد الذي يجعل الجنس البعيد في المناسب المرسل أخصَّ من جنس الأجناس, وهو أعم جنس, وهو مطلق المصلحة, وقد تقدم أن هذا الأخير لا يصح التعليل به والاستناد إليه, بل (لا بد من خصوصيةٍ اعتبرها الشارع) كما قال السعد, حتى يصح كونُ المصلحة معتبَرَةً شرعا, إذ ليست كلُّ مصلحةٍ معتبَرَةً شرعا.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن مراتب الجنسية متفاوتة صعودا ونزولا وقربا وبعدا.

وقد قال الغزالي في "المستصفى" : (للجنسية مراتبُ بعضُها أعمُّ من بعض وبعضها أخص وإلى العين أقرب، فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكما ينقسم إلى تحريم وإيجاب وندب وكراهة، والواجب مثلا ينقسم إلى عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة، والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل, وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة, وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة, وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات, وما ظهر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام، وكذلك في جانب المعنى أعم أوصافه أن يكون وصفا تناط الأحكام بجنسه حتى يدخل فيه الأشباه، وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع والزجر أو معنى سد الحاجات أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات، فليس كل جنس على مرتبة واحدة؛ فالأشباه أضعفها؛ لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة إلا من حيث إنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها؛ وأقواها المؤثر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم، فإن قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية التزويج ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال فإن الصغر إن أثر في ولاية المال فولاية البضع جنس آخر، فإذا ظهر أثره في حق الابن الصغير في نفس ولاية النكاح ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال.

---

(320) نهاية السول 858/2

(321) رفع الحاجب 342/4

فقد عرفت بهذا أن الظن ليس يتحرك والنفس ليست تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه، وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر, فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن, والأعلى مقدم على الأسفل, والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية، ولكل مسألةٍ ذوقٌ مفرد ينظر فيه المجتهد، ومن حاول حصرَ هذه الأجناس في عدد وضبطٍ فقد كلف نفسَه شططا لا تتسع له قوةُ البشر، وما ذكرناه هو النهاية في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها, وفيه مقنع وكفاية)[322].

قلت: وعلى هذا فقد يدق جدا الفرقُ بين المصلحة المرسلة والمصلحة المعتبر جنسها في جنس الحكم, إذ ليس بينهما سوى تفاوتٍ يسير من جهة القرب والبعد, إذ المرسلة أبعد وأعلى والأخرى أقرب وأنزل, لا جرم قد جعل الشاطبيُّ المثالَ المذكور للحالة الرابعة من جملة الأمثلة التي تشهد لاعتبار الصحابة للمصالح المرسلة, فقد قال في كتاب "الاعتصام" : (المثال الثاني: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما مستندُهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل. قال العلماء: لم يكن فيه في زمان رسولِ الله ﷺ حدٌّ مقدَّر، وإنما جرى الزجرُ فيه مجرى التعزير[323]، ولما انتهى الأمرُ إلى أبي بكر ﷺ قدره على طريق النظر بأربعين، ثم انتهى الأمر إلى عمر ﷺ فتتابع الناس، فجمع الصحابةَ رضي الله عنهم فاستشارهم؛ فقال علي ﷺ: "من سكر هذى ومن هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري".

ووجهُ إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الصحابة رأوا الشرعَ يقيم الأسبابَ في بعض المواضع مقامَ المسببات، والمظنة مقامَ الحكمة، فقد جعل الإيلاجَ في أحكام كثيرة يجري

---

(322) المستصفى (ص 320 - 321)

(323) ولهذا فإن ما صنعوه ليس تزيدا على الشريعة أو معارضة للنص بالاستصلاح, قال الغزالي في "المستصفى" (ص 178) : (فإن قيل: فبأي طريقٍ بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين، فإن كان حد الشرب مقدَّرا فكيف زادوا بالمصلحة؟ وإن لم يكن مقدرا وكان تعزيرا فلِمَ افتقروا إلى الشَّبَهِ بحد القذف؟ قلنا: الصحيح أنه لم يكن مقدَّرا، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله - ﷺ - بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين، فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا، والتعزيرات مفوَّضة إلى رأي الأئمة، فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أُمِروا بمراعاة المصلحة, وقيل لهم: اعملوا بما رأيتموه أصوبَ بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة. ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله - ﷺ - إلا بتقريب من منصوصات الشرع، فرأوا الشرب مظنة القذف؛ لأن من سكر هذى، ومن هذى افترى، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث، وأقام الوطء مقام شغل الرحم، والبلوغ مقام نفس العقل؛ لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني، فليس ما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلا) اهـ . وانظر أيضا: شفاء الغليل (ص 216 - 217) . (ز)

مجرى الإنزال، وجعل الحافر للبئر في محل العدوان وإن لم يكن ثم مرد كالمردي نفسه، وحرم الخلوة بالأجنبية حذرا من الذريعة إلى الفساد، إلى غير ذلك من المسائل، فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرةُ الهذيان عند السكر فإنه أولُ سابق إلى السكران. قالوا: فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصولَ لها. يعني على الخصوص. وهو مقطوعٌ به من الصحابة رضي الله عنهم)[324].

قلت: على أن ما ذكره محلُّ نظرٍ شديد[325].

أما إقامة المظنة مقام الحكمة, فقد صرح هو أن المقيم لذلك هو الشارع, فأين أقام الشارعُ هنا خصوصَ السكر مظنة للقذف؟ لا سيما وأن الشارع لم يُقِمْ كلَّ مظنة مقام الحكمة, ولهذا قال الزركشي بإثر مثال الحالة الرابعة: (ولقائل أن يقول: كان الوفاءُ بإقامة المظنة مقامَ المظنون وجوبَ الحد بالخلوة، ولا قائلَ به)[326].

هذا مع ما عُلِمَ من الاحتياط في الحدود, والتشوُّفِ لدرئها بالشبهات, قال الشوكاني: (لا شك أن إقامة الحد إضرارٌ بمن لا يجوز الإضرارُ به, وهو قبيح عقلا وشرعا, فلا يجوز منه إلا ما أجازه الشارع كالحدود والقصاص وما أشبه ذلك بعد حصول اليقين؛ لأن مجرد الحدس والتهمة والشك مظنة للخطإ والغلط، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم المسلم وإضراره بلا خلاف)[327], فكيف يُستباح ظهرُ المسلمِ بهذه الشبهة التي ادُّعِي كونُها مظنة, فإن مظنة الشيء ما غلب وجودُه عند وجودها, وأما الهذيان فلا يغلب وجود الافتراء عنده, والحاكم في هذا الشهادة والحس.

ولهذا أرى هذا التقريرَ بعيدا عن نظر علي ﷺ وفقهه, وقد تكلم الحافظ ابن حجر في ثبوت هذا عنه, فقد جاء في التعليق على كتاب "الاعتصام" : (ذكر الأثرَ ابنُ حجر في "التلخيص الحبير"، وبين أنه منقطعٌ من رواية مالك، وقد وصله النسائي والحاكم، وقال: "وفي صحته نظر, لما ثبت في الصحيحين عن أنس أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانون فأمر به

---

(324) الاعتصام 16/3 - 18

(325) وهو فيه تابعٌ للغزالي في "شفاء الغليل" (ص 211 - 217) وإن كان في كلام الغزالي بسط زائد على ما هنا, فراجعه.

(326) البحر المحيط 274/7

(327) نيل الأوطار 124/7

عمر"[328]، ولا يقال: يحتمل أن يكون عبد الرحمن وعلي أشارا بذلك جميعا لما ثبت في صحيح مسلم عن علي في جلد الوليد بن عقبة أنه جلده أربعين وقال: جلد رسول الله أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي، فلو كان هو المشير بالثمانين ما أضافها إلى عمر ولم يعمل بها, لكن يمكن أن يقال: إنه قال لعمر باجتهاده، ثم تغير اجتهاده")[329]. قلت: وقد ضعَّف الأثرَ الشيخ الألباني في "الإرواء" [330].

وقد قال صاحب "توضيح الأحكام" : (اختلف العلماء في حد الخمر: هل هو ثمانون، أو أربعون، أو أن ما بين الأربعين والثمانين يكون من باب التعزير إن رأى الحاكم الزيادة، وإلا اقتصر على الأربعين؟

ذهب الأئمة: أحمد، وأبو حنيفة، والثوري، ومن تبعهم من العلماء إلى-: أن الحد ثمانون.

ودليلهم على ذلك: إجماع الصحابة، لما استشارهم عمر، فقال عبد الرحمن ابن عوف: اجعله كأخف الحدود ثمانين، فجعله.

وذهب الشافعي إلى: أن الحد أربعون، وهو رواية عن الإمام أحمد، اختارها جملة من الحنابلة: منهم أبو بكر، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وشيخنا عبد الرحمن السعدي، رحمهم الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيما نقل عنه في "الاختيارات": "والصحيح في حد الخمر إحدى الروايتين الموافقة لمذهب الشافعي وغيره: أن الزيادة على الأربعين إلى الثمانين ليست واجبة على الإطلاق، بل يُرجَع فيها إلى اجتهاد الإمام، كما جوَّزْنا له الاجتهادَ في صفة الضرب فيه".

وقال في "المغني": "ولا ينعقد الإجماع على ما خالف فعلَ النبي عليه الصلاة والسلام، وأبي بكر، فتُحمل الزيادة مِن عمرَ على أنها تعزير، يجوز فعلُها إذا رآه الإمام".

ويَقصِد بهذا، الردَّ على من قال: إن الثمانين كانت بإجماعٍ من الصحابة)[331].

---

(328) قال الألباني في "الإرواء" 48/8 : (تنبيه) عزو الحديث من الحافظ إلى "الصحيحين" بهذا التمام فيه قصة عبد الرحمن سهوٌ قلد فيه غيرَه , ومن العجيب أنه هو نفسُه قد نبه على ذلك في شرحه هذا لحديث أنس المذكور قبل, فقال في "الفتح" (55/12) : " وقد نسب صاحبُ العمدة قصةَ عبدِ الرحمن هذه إلى تخريج "الصحيحين", ولم يخرج البخاري منها شيئا, وبذلك جزم عبد الحق في (الجمع) ثم المنذري " اهـ.

(329) هامش الاعتصام 17/3

(330) انظر: إرواء الغليل 46/8 - 48

(331) توضيح الأحكام من بلوغ المرام للبسام 297/6 - 298 , وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 96/25 - 97



فالحاصل أن الفرق بين المناسب المرسل والمناسب المشهود لجنسه بالاعتبار دقيقٌ, لأنَّ كليهما مشهودٌ لجنسه بالاعتبار, غير أن الأولَ النظرُ فيه للجنس البعيد والثاني لما دونه من الأجناس, ولا يخفى تفاوتُ هذه الأجناس, وقد علمتَ مِن كلام الغزالي أنه ليس لهذا التفاوتِ معيارٌ دقيق وإنما يَرجع الأمرُ فيه إلى ذوق الفقيه وملكته المكتسبة من تصرفه في فروع الشريعة وطول معاناة النظر فيها.

ولهذا فإن ابن رشد في "بداية المجتهد" لما ذكر القياسَ المصلحي الملتفَتَ فيه إلى الأجناس العالية للمصالح قال: (فلنفوض أمثالَ هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفُضَلاء الذين لا يُتَّهَمون بالحكم بها)[332].

وبهذا يُعلم أن هذا الباب لا يحوم حول حماه إلا من رسخت قدمُه في علوم الشريعة وتحققت له بمزاولتها ملكةُ الاستنباط المعبر عنها بالاجتهاد.

ولهذا قال الدهلوي: (وأما معرفة المقاصد التي بني عليها الأحكام فعِلْمٌ دقيقٌ, لا يخوض فيه إلا من لطُف ذهنُه، واستقام فهمه)[333].

وقال أيضا: (لم يزل هذا العِلْمُ مضنونا به على غير أهله، ويُشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوضُ فيه بالرأي الخالص غير المستنِد إلى السنن والآثار)[334].

وقال ابن عاشور في كتاب "مقاصد الشريعة" : (ليس كلُّ مكلَّفٍ بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة, لأنَّ معرفة مقاصد الشريعة نوعٌ دقيقٌ من أنواع العلم, فحَقُّ العاميِّ أن يَتلقَّى الشريعة بدون معرفة المقصِد, لأنه لا يُحسِن ضبطَه ولا تنزيلَه, ثم يُتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية, لئلا يَضَعُوا ما يُلَقَّنُونه من المقاصد في غير مواضعه, فيعود بعكس المراد)[335].

وقد قال الشاطبي في كتاب "الموافقات" : (لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرَ مفيدٍ أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها،

---

(332) بداية المجتهد 69/3

(333) حجة الله البالغة 237/1

(334) السابق 30/1

(335) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 188)

غير مُخلِدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا, خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب)(336).

قلت: ومن هنا لما أورد إمام الحرمين على مذهب مالك في القول بالمصالح أنه يستلزم تحكيمَ العوام بحسب آرائهم من ملائمهم ومنافرهم, أجاب عن ذلك الأبياري في "شرح البرهان" بأن الحكم في المصلحة للمجتهد لا للعوام, وتحقيق المصلحة منوط بالاجتهاد اهـ قال ابن عاشور: (أي: لأنها دليلُ حكمٍ, فهي من وظائف المجتهد, وليست هي حكما حتى يعمل بها العامي)(337).

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (إن مالكا يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد, ليكون الناظِرُ متكيفا بأخلاق الشريعة، فينبو عقلُه وطبعُه عما يخالفها)(338).

وقال أيضا: (ومالكٌ إنما يعتبر النظرَ مِن المتكَيِّفِ بقواعد الشرع حتى يكون ظنُّه ونظرُه يَنفِر عن مخالفتها ويميل لموافقتها)(339).

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (وليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتحُ طريقٍ يدخل منه العوامُ إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آراءَهم أو ينافرها – كما ظنه بعض الكاتبين – فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليلٍ شرعي على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون في متناول آراء العامة أو أشباه العامة, إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو إهمالها دليل شرعي إلا من كان أهلا للاستنباط, قال الشيخ عمر الفاسي في رسالةٍ له في الوقف: "وأنَّى للمقلِّد أن يدعي غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيلُ مقصودِ الشارع, وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها, مع أنه لا بحث له في الأدلة ولا نظر له فيها, وهل هذا إلا اجتراءٌ على الدين وإقدامٌ على حكم شرعي بغير يقين؟". فليس كلُّ ما يبدو للعقل أنه مصلحةٌ يدخل في قبيل المصالح المرسلة وتُبنى عليه الأحكام, وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهلٌ لتعرف الأحكام من مآخذها حتى يثق بأنه لم يرد في الشريعة شاهدٌ على مراعاتها أو إلغائها)(340).

---

(336) الموافقات 124/1

(337) حاشية التنقيح 168/2

(338) نفائس الأصول 4092/9

(339) السابق 4094/9

(340) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 74 - 75)



(مَن شَرَط لاعتبار المصلحة المرسلة أن تكون ضرورية قطعية كلية)

قال الغزالي في "المستصفى" : (أما الواقع في رتبة الضرورات[341] فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهادُ مجتهد، وإن لم يشهد له أصلٌ معين، ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعةٍ من أسارى المسلمين, فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يُذنِب ذنبا, وهذا لا عهدَ به في الشرع، ولو كففنا لسلَّطْنا الكفارَ على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسيرُ مقتولٌ بكل حال, فحفظُ جميع المسلمين أقربُ إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعا أنَّ مقصودَ الشرع تقليلُ القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل, وكان هذا التفاتا إلى مصلحةٍ عُلم بالضرورة كونُها مقصودَ الشرع لا بدليلٍ واحدٍ وأصلٍ معين بل بأدلةٍ خارجة عن الحصر. لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتلُ مَن لم يُذنب غريبٌ لم يشهد له أصلٌ معين, فهذا مثالُ مصلحةٍ غير مأخوذة بطريق القياس على أصلٍ معين. وانقدح اعتبارُها باعتبار ثلاثةِ أوصاف, أنها: ضرورة قطعية كلية)[342].

ثم قال: (فإن قيل: وإذا تترس الكفارُ بالمسلمين فلا نقطع بتسلُّطِهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن.

قلنا: لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة, وعللوا بأن ذلك مظنون، ونحن إنما نُجَوز ذلك عند القطع أو ظنٍّ قريبٍ من القطع، والظنُّ القريبُ من القطع إذا صار كليا وعَظُم الخطر فيه فتُحتقَر الأشخاصُ الجزئية بالإضافة إليه.

فإن قيل: إنَّ في توقُّفِنا عن الساعي في الأرض بالفساد ضررا كليا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طولَ عمره.

---

(341) قال ابن عاشور: (المصالح الضرورية، هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورةٍ إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظامُ باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالةُ الأمة إلى فسادٍ وتلاش, ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكَها واضمحلالَها، لأنَّ هذا قد سَلِمت منه أعرقُ الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني به أن تصير أحوالُ الأمة شبيهةً بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارعُ منها, وقد يفضي بعضُ ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها أو الطامعة في استيلائها عليها) اهـ. مقاصد الشريعة (ص 232)

(342) المستصفى (ص 175 - 176)

قلنا: لا يبعد أن يؤدي اجتهادُ مجتهدٍ إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنبا، وهذا قد ظهرت منه جرائمُ توجب العقوبة، وإن لم توجِبِ القتل، وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عُرف من طبيعته وسجيته.

فإن قيل: كيف يجوز المصيرُ إلى هذا في هذه المسألة وفي مسألة الترس وقد قدمتم أنَّ المصلحة إذا خالفت النصَّ لم تُتبع، كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان، وهذا يخالف قولَه تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا}، وقوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ}، وأي ذنبٍ لمسلم يتترس به كافر؟ فإن زعمتم أنَّا نخصص العمومَ بصورةٍ ليس فيها خطرٌ كلي فلنخصص العتق بصورةٍ يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك، فإذا غاية الأمر في مسألة الترس أن يقطع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى؟

قلنا: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يَبعُد المنعُ من ذلك، ويتأيد بمسألةِ السفينة[343]، وأنه يلزم منه قتلُ ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحا للكثرة، إذ لا خلاف في أن كافرا لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلا وتترس بمسلم فلا يجوز قتل الترس في الدفع، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في مخمصة إلى أكل واحد. وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كليا، لكن للكلي الذي لا يحصر حكمٌ آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد. وكذلك لو اشتبهت أختُه بنساء بلدة حلَّ له النكاح، ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل. ولا خلافَ أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم، وإن كان التحريمُ عاما، لكن تخصصه بغير هذه الصورة، فكذلك ههنا التخصيص ممكن.

وقول القائل: هذا سفك دم محرم معصوم، يعارضه أنَّ في الكف عنه إهلاكَ دماءٍ معصومةٍ لا حصرَ لها، ونحن نعلم أنَّ الشرع يُؤْثر الكلي على الجزئي، فإنَّ حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهمُّ في مقصود الشرع من حفظ دمٍ مسلم واحد، فهذا مقطوعٌ به من مقصود الشرع، والمقطوعُ به لا يحتاج شهادةَ أصل)[344].

---

(343) وقد قال قبلُ: (وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم؛ لأنها ليست كلية، إذ يحصل بها هلاكُ عددٍ محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين). المستصفى (ص 176)

(344) المستصفى (ص 177)



وقال ابن الحاجب في المناسب المرسل الملائِم: (وشَرَطَ الغزاليُّ فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية)[345], قال الأصفهاني: (المراد بالضرورية: كونها أحد الخمسة التي هي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، وبالقطعية أن يكون الجزم بوجود المصلحة حاصلا، وبالكلية أن لا تكون مخصوصةً ببعض المسلمين دون بعض)[346], قال ابن عاشور: (يراد بالكلية في اصطلاحهم ما كان عائدا على عموم الأمة عودا متماثلا، وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك)[347].

قال ابن السبكي: (كما إذا تترس الكفارُ بأسارى المسلمين، وعَلِمنا أنَّا إن لم نَرْمِ التُّرْسَ استأصلوا المسلمين المتترَّس بهم وغيرَهم، وإن رميناه اندفع قطعا، مع قتلنا - إذ ذاك - مسلما من دون جريمة صدرت منه.

وإنما يُعتبر - والحالةُ هذه - لأنا لو كففنا عن الترس لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلوهم، ثم يقتلون الأسارى أيضا، فحفظُ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نقطع أن الشرع يقصد تقليلَ القتل، كما يقصد حسمَ سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم، فقد قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحةٍ عُلِمَ بالضرورة كونُها مقصودةً بالشرع، لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة، ولكن تحصيل هذا المقصد، بهذا الطريق، وهو قتلُ من لم يُذنب، لم يشهد له أصلٌ معين، فينقدح اعتبارُ هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة، وهي كونها ضرورية، قطعية، كلية، فليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعةٍ بمسلم، فإنه لا يَحِلُّ رميُ الترس؛ إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة، فنعدل عنها، ولا إذا لم نقطع بظفرهم بنا، فإنها ليست قطعية، بل ظنية، ولا رمي بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض؛ إذ ليست كلية، ولعلَّ المصلحةَ في بقاء من ألقي دون من بقي.

واعلم أن الغزالي إنما اشترط القطع، للقطع بالقول بالمرسل – والحالةُ هذه – لا لترجيحِ القولِ به، بل هو يرجح القولَ به وإن لم يَنتهِ إلى القطع، وقد قال في كثيرٍ من كتبه كـ"المستصفى" و"شفاء العليل" وغيرهما، بأنَّ الظنَّ القريبَ من القطع نازلٌ منزلةَ القطع، وهو الصواب، فلقد حكى أصحابُنا في مسألة التترس وجهين من غير تصريحٍ منهم باشتراط القطع، وعللوا وجهَ المنع بأنَّ غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا

(345) وانظر: تشنيف المسامع للزركشي 302/3 - 303

(346) بيان المختصر 127/3 , وحاشية العطار على المحلي 329/2

(347) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 253)

تصريحٌ بجريان الخلاف في صورة الخوف، ولا قاطعَ فيه، فالمناسِب في حالة القطع مجزومٌ باعتباره، وإنما الخلافُ في حالة الخوف، فاعرف ذلك)[348].

لكن ابن السبكي في "جمع الجوامع" قال: (وليس منه (يعني المناسب المرسل) مصلحةٌ ضرورية كلية قطعية؛ لأنها مما دلَّ الدليلُ على اعتبارها فهي حقٌّ قطعا, واشترطها الغزاليُّ للقطع بالقول به لا لأصلِ القول به, قال: والظنُّ القريب من القطع كالقطع).

قال العطار: (قوله: (لأنها مما دل) أي: مِن مناسِبٍ دل الدليلُ على اعتباره, وذلك الدليلُ هو أنَّ حفظ الكليِّ أهمُّ في نظر الشرع من حفظ الجزئي)[349].

قلت: كلام "جمع الجوامع" يفهم منه أن ما دل الدليل على اعتباره من المناسبات لا يُعد من المصالح المرسلة, ويلزم منه أن المصالح المرسلة لا دليل على اعتبارها, ولكن من يقول بحجيتها فإنه يشترط لها دليلا يشهد لاعتبارها - والدليلُ أعم من كونه خاصا معينا - , وإلا فما لا دليل عليه مطلقا مردودٌ بالاتفاق كما تقدم عن ابن الحاجب, وهذا لازمٌ للإجماع على حرمة القول في الدين بغير دليل, وعلى هذا فقد يقال: لا نزاع هنا إلا في التسمية, لأن المناسب المرسل الذي دل الدليل على اعتباره يسميه ابن السبكي ملائما ويعتد به, فقد قال قبلُ: (المناسب إن اعتُبر بنص أو إجماع عينُ الوصف في عين الحكم: فالمؤثر, فإنِ لم يُعتبَر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه **ولو باعتبار جنسه في جنسه: فالملائم**، وإن لم يعتبر فإن دل الدليلُ على إلغائه فلا يعلل به, وإلا فهو المرسل). قال المحلي: ("وإلا" أي، وإن لم يدل الدليلُ على إلغائه كما [لم] يدل على اعتباره "فهو المرسل" لإرساله أي: إطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه, ويُعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح)[350]. وقد عرفتَ أنَّ القائلين بالمصالح المرسلة لا يعتدُّون بها إن لم يَدُلَّ الدليلُ على اعتبارها, لأنها بذلك لا تكون مجانسة لمصالح الشرع بل غريبة عنها, ولهذا فإن ابن الحاجب في "مختصره" جعل مِن المرسَل ملائما وغريبا, قال ابن السبكي في شرحه: (لأنه إن اعتُبر جنسُه البعيد في جنس الحكم، فهو الملائم، وإلا فالغريب)[351].

---

(348) رفع الحاجب 342/4 - 343 . وانظر: ضوابط المصلحة للبوطي (ص 392 - 398) .

(349) العطار على المحلي 329/2

(350) شرح المحلي مع العطار 324/2 - 327

(351) رفع الحاجب 342/4



قال الشيخ البوطي: (تقسيمُ المرسل إلى غريب وملائم على غرار ما يأتي في المناسب - مسلكٌ سلكه ابنُ الحاجب رحمه الله تعالى. وعامة الأصوليين يقفون في الحديث عن المرسل عند تعريفه بأنه: "ما لم يثبت دليلٌ على اعتباره ولا إلغائه", ولعل مسلكَ ابن الحاجب رحمه الله أقرب إلى الدقة والتحقيق, فإنَّ ما يُقصد بالمصالح المرسلة لا يخلو جنسُها العالي من الاعتبار كما هو معلوم, ولذا أصبحت جديرةً بالاجتهاد والنظرِ فيها, وما لم يَثبُت حتى اعتبارُ جنسِه في جنس الحكم – وهو ما أخرجه ابن الحاجب من عموم المصالح المرسلة وسماه المرسل الغريب – جديرٌ به أن يُلحق بالقسم الملغي الاعتبار, ولا ريب أن القائلين بالمصالح المرسلة لا يقولون بهذا النوع ولا يعتبرونه)[352].

وعلى هذا فالملائم يطلق على نوعين من أنواع المناسب, أحدُهما: قسيمُ المرسَل والمؤثر والغريب, كما قال ابن الحاجب: (المناسب: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل)[353], والثاني: قسمٌ من المرسل وقسيمُه الغريبُ والملغى, كما قال ابن الحاجب: (فإن كان (يعني المرسل) غريبا أو ثبت إلغاؤه، فمردود اتفاقا، وإن كان ملائما، فقد صرح الإمام والغزالي - رحمهما الله - بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي رحمهما الله. والمختار رَدُّه، وشرط الغزاليُّ فيه أن تكون المصلحةُ ضروريةً قطعية كلية)[354].

والفرق بينهما أنَّ الأول اعتُبر جنسه القريب, والثاني البعيد, وقد قدمنا بيان هذا في الفرق بين المناسب المرسل والنوعِ الرابع من المناسب المعتبر وهو ما اعتبَر الشارعُ جنسَه في جنس الحكم, إذ المسألة هي هي. وقد كنا نبهنا على تجريد النظر في المعاني والانفكاك عن قيد المصطلحات, وذكرنا هناك أننا لم نحفل ببيان اختلاف الاصطلاح, غير أننا هنا قد ألجأتنا الحاجة.

---

(352) هامش "ضوابط المصلحة" (ص 223)

(353) رفع الحاجب 341/4

(354) السابق 342/4 , وانظر: هامش "ضوابط المصلحة" (ص 223) . قلت: ويؤخذ من كلام ابن الحاجب أن الغريب أيضا له إطلاقان, قال الشيخ عبد الله دراز: (الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل؛ فهو أربع أربعة أقسام المناسب، ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة المرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم؛ فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق، وفي الملائم منه خلاف، أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب؛ فلا يقال فيه: دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل). الموافقات 186/3 , وانظر أيضا: هامش "ضوابط المصلحة" (ص 223)

ثم قد يقول قائلٌ: إن ما ذكرتموه من كون الخلاف في اللفظ - : ممنوع, بل الخلاف في المعنى, وذلك بأن يكون مرادُ ابن السبكي بالملائم في "جمع الجوامع" الأول, وهو ما اعتُبر جنسه القريب, وأما المرسل الملائم فإنه وإن تحققت فيه المجانسة لكنها بالجنس البعيد, وهذا لم يُتفق على كونه كافيا للاستدلال والحجية, وعلى هذا يكون معنى قولِه (وليس منه) أي: من المناسب المرسل المختلَف فيه, فكأنه يقول: ما كانت مصلحته ضرورية كلية قطعية فهو خارجٌ عن محل النزاع, لأنَّ دليلَه قطعيٌّ لا يقبل النزاع, ولهذا قال القرطبي في "تفسيره" : (قال علماؤنا: وهذه المصلحة بهذه القيود لا ينبغي أن يُختلف في اعتبارها، لأنَّ الفرضَ أنَّ الترسَ مقتولٌ قطعا، فإما بأيدي العدو, فتحصل المفسدة العظيمة التي هي استيلاءُ العدو على كل المسلمين, وإما بأيدي المسلمين, فيهلك العدو وينجو المسلمون أجمعون, ولا يتأتى لعاقلٍ أن يقول: لا يُقتل الترس في هذه الصورة بوجه، لأنه يلزم منه ذهابُ الترس والإسلام والمسلمين، لكن لما كانت هذه المصلحةُ غيرَ خاليةٍ من المفسدة، نفرت منها نفسُ مَن لم يُمعن النظرَ فيها، فإنَّ تلك المفسدة بالنسبة إلى ما حصل منها عدمٌ أو كالعدم. والله أعلم)[355], وهذا بخلاف المناسب المرسل, لِمَا عرفتَ من الخلاف فيه. وأما ما أفهمته عبارة ابن السبكي من كون المصالح المرسلة لم يدل الدليل على اعتبارها, فمراده الدليل الصحيح عنده, لأنه إذا كان اعتبار الجنس البعيد عنده غيرَ حجة, فإن المتمسك به عنده متمسكٌ بغير دليل, لأنه ما كلُّ ما زُعم دليلا هو كذلك في نفس الأمر. ويكون هذا تلويحا من ابن السبكي بكونه لا يعدها حجة. والله تعالى أعلم.

وقد قال الزركشي في "تشنيف المسامع" : (وقولُ المصنف: "وليس منه" ردٌّ على الإمامِ والآمدي وغيرِهم في قولهم إنَّ الشافعي ﵁ لم يَقل بالمرسل إلا في هذه المسألة, وعلى تفصيل "المنهاج" فإنه لم يلاق موضوعَ المسألة, فإنَّ هذا ليس من المرسل الذي لم يُعتبر، بل مما دل الدليلُ على اعتباره، فإنَّ قول القائل: هذا سفك دم معصوم, يعارضه أن في الكف عنه إهلاكَ دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يُؤْثِرُ حفظَ الكلي على الجزئي، وأن حفظ أصل الإسلام عن اصطلام الكفار أهمُّ في مقصود الشرع، فقد رجعت المصلحة فيه إلى حفظِ مقصودٍ شرعي عُلم كونُه مقصودا بالنص والإجماع، فليس هذا خارجا من الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس له أصلٌ معيَّن، وكون هذه المعاني مقصودةً عُرفت لا بدليلٍ واحد بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال تسمى لذلك مصلحة مرسلة، قال الغزالي: وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجهَ للخلاف فيها، بل

(355) تفسير القرطبي 288/16



نقطع بكونها حجة، وحيث جاء خلافٌ فهو عند تعارُض مصلحتين ومقصودَين فيرجح الأقوى, ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحا لكلمة الكفر والشرب, لأن الحذر من سفك دم أشدُّ من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا لأنه في مثل محذور الإكراه)[356].

قلت: وأما الآمدي فقد جعل شرط الترجمة معتبرا عند مالك للقول بالمصالح المرسلة, فقد قال في "الإحكام" : (نُقِل عن مالك أنه يقول به (يعني المناسب المرسل) مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعلَّ النقلَ إن صح عنه فالأشبهُ أنه لم يَقُل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا، لا فيما كان من المصالح غيرَ ضروريٍّ ولا كلي ولا وقوعه قطعي.

وذلك كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين، بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا, غير أنه يلزم منه قتلُ مسلمٍ لا جريمة له، فهذا القتل وإن كان مناسبا في هذه الصورة، والمصلحة ضرورية كلية قطعية، غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارُها ولا إلغاؤُها في صورة)[357].

وما قرره ابن عاشور في "حاشية التنقيح" مذهبا لمالك يَقرُب من هذا, فقد قال: (وشرطُها أن تكون في غير مرتبة التحسين, وأن لا يُعارضَها دليلٌ شرعي أو مقصِدٌ من مقاصد الشريعة, وأن تكون عامة, هذا صريحُ مذهب مالك رحمه الله)[358].

وقد مثَّل لها بمسألة التترس أيضا فقال: (مثل رمي عدو تترس بأسرانا, فإن رميناه أهلكناهم وغلبناه, وإن تركناهم أضر بنا وبالترس, فيُخصَّصُ بهذه المصلحة عمومُ قولِه تعالى:

---

(356) تشنيف المسامع 303/3 - 304 , وانظر: الغيث الهامع لابن العراقي (ص 581) . وانظر أيضا: ضوابط المصلحة للبوطي (ص 331 - 334) فقد قرر فيه أن كلام الغزالي راجعٌ إلى باب الترجيح بين المصالح المتعارضة وليس هو من باب المصالح المرسلة. وقد قال ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" 18/2 : (إذا تترس الكفار بأسرى من المسلمين بعدد المقاتِلة, فانه لا يجوز رميُهم إلا أن يُخشى على جيش المسلمين, وتكون مصلحةُ حفظ الجيش أعظمَ من مصلحة حفظ الأُسارى, فحينئذ يجوز رميُ الأسارى, **ويكون من باب دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما**, فلو انعكس الأمرُ وكانت مصلحة بقاء الأسرى أعظمَ من رميهم لم يَجُز رميُهم, **فهذا البابُ مبنيٌّ على دفع أعظم المفسدتين بأدناهما وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما**) اهـ.

(357) الإحكام 160/4

(358) حاشية التوضيح والتصحيح 221/2

{وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا}، أو يُبيَّن بها قولُه ﷺ: "إلا بحقها"، وقد اعتبرها مالك ومعظم الحنفية متى تحققت المصلحة أو قربت)[359].

قلت: وعلى القول بالتخصيص فإن التخصيص مضافٌ حقيقةً إلى دليلِ المصلحة من الشرع، لأننا قررنا أن المصلحة لا يمكن أن يكون تحصيلُها مطلوبا شرعا من غير دليل شرعي، هذا غير متصور، فدليلُ تحصيلها جزئيا كان أو كليا هو المخصص لعموم الآية، هذا على القول بالتخصيص، ويكون التخصيصُ هنا بمثل قوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ}، وقوله عز وجل: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}، وقد استدل عبد الله بن عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل بهذه الآية على مشروعية التيمم مع القدرة على استعمال الماء، وذلك للبرد الشديد، فقد أخرج عنه الإمام أحمد وأبو داود أنه لما بعثه رسول الله ﷺ عام ذات السلاسل، قال: فاحتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، قال: فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكرت ذلك له، فقال: "يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟"، قال: قلت: نعم يا رسول الله، إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، وذكرت قولَ الله عز وجل: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} فتيممت، ثم صليت. فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئا. وصححه ابن حبان والحاكم[360].

وهذا في الحقيقة تخصيصٌ للقرآن بالقرآن لا بمطلق المصلحة، وأمَّا أنَّ فيه مراعاةً للمصلحة فهذا مما لا ريبَ فيه، بل كل حكم شرعي لا ينفك عن مراعاة المصلحة كما تقرر، سواء عُلِمت أم خفيت.

ومثلُ هذا يقال في تخصيص النص بالقياس، فإنَّ حقيقته تخصيصٌ للنصّ بالنصّ دليلِ الأصل، ولهذا قال الشيخ البوطي: (على أن ما يبدو من تخصيص القياس للعموم أو تقييده للإطلاق، إنما هو في الحقيقة مِن قبيل تخصيصِ أو تقييدِ نصٍّ بمثله، لأنَّ قوة القياس مستمدة من الأصل المعتمد عليه)[361]، وقد قال الزركشي: (إنَّ الأصلَ إذا استُنبِط منه معنًى، وأُلحِق به غيرُه، **لا يقال: لَمْ يتناولْه النصُّ**، بل تناوله)[362]، وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف:

---

(359) حاشية التنقيح 168/2

(360) وانظر: فتح الباري لابن حجر 454/1

(361) ضوابط المصلحة (ص 334)

(362) البحر المحيط 92/5، وإرشاد الفحول 24/2

(وأثر القياس في الحقيقة إنما هو **في توسيع دائرة النص** وكيفية دلالته, **فليس القياسُ خارجا عن النصوص**, بل لا بد أن يكون مستنِدا للنص في إثباتِ حكم الفرع وشغل ذمة المكلَّف به)[363].

وبالجملة فالأدلة على صيانة النفس مستفيضة عن صاحب الشريعة قرآنا وسنة, غاية ما هنا أنه قد تعارضت صيانة نفس المتترَّس به مع صيانة الأنفس المقابلة له, فرجعنا إلى ما عهدناه من تصرفات الشريعة في ما يعرض للمصالح من التعارض والتدافع.

وأمَّا أنَّ الآمدي اشترط أن تكون المصلحة في رتبة الضروري وابن عاشور لم يستثن سوى التحسيني فيكون جائزا عنده اعتبارُ ما كان في رتبة الحاجي, فلا تظهر فيه مخالفة, وذلك أنه اشترط في المصلحة كونها عامة, وقد تقرر عندهم أن الحاجة العامة في حكم الضرورة الخاصة.

قال الجويني في "البرهان" : (حاجة الجنس قد تبلُغ مبلغَ ضرورةِ الشخص الواحد من حيث إنَّ الكافة لو مُنِعوا عما تظهرُ الحاجةُ فيه للجنس لنال آحادَ الجنسِ ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد, وقد يزيدُ أثرُ ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس)[364].

وقال في "الغياثي" : (الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر)[365].

وقال فيه أيضا: (وقد تقرر فيما تقدم أن عموم الحاجة في حقوق الناس كافة، كالضرورة في حق الشخص المعين)[366].

وعبر عن هذا العز بن عبد السلام في "قواعده" بقوله: (إنَّ المصلحة العامة كالضرورة الخاصة)[367].

وقال الزركشي في "المنثور": ("الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس" كرَّرَها إمامُ الحرمين في مواضعَ من "البرهان" وكذا في "النهاية"[368])[369].

---

(363) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 131)

(364) البرهان 79/2

(365) الغياثي (ص 478 - 479)

(366) السابق (ص 512)

(367) قواعد الأحكام 188/2



قلت: وبهذا ندفع ما قد يُتوهَّم من تعارضٍ بين كلامَي الغزالي في "المستصفى" و"شفاء الغليل"، فإنه قرر في الأول كما تقدم كونَ المصلحةِ المعتبرة ضروريةً، وأما في الثاني فلم يمنع الاعتبارَ إلا فيما كان من التحسينيات، وقضية هذا صحة الاعتبار فيما كان من الحاجيات، وهذه عبارته في "شفاء الغليل": (قد رتبنا المناسب فيما تقدم على ثلاث مراتب، وذكرنا أن منها: ما يقع في رتبة الضرورات، ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات، ومنها: ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات. فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمساكُ بها ما لم يعتضد بأصلٍ معيَّن ورد من الشرعِ الحكمُ فيه على وفق المناسبة)[370].

ولهذا قال ابن عاشور: (قيَّدَ الغزالي المصلحة بأن لا تكون في مرتبة التحسين، وهو قيدٌ لازم)[371].

وقد تقدم قولُ الشاطبي في "الاعتصام" : (ليس فيها -يعني المصالح المرسلة- ما يَرجع إلى التحسين والتزيين البتة).

فما دام العموم مشروطا في المصلحة، فلا يضر بعد ذلك كونها ضرورية حقيقة أو حاجية ملحقة بالضرورية حكما، والله أعلم.

(الاستدلال بالمصالح المرسلة راجعٌ إلى الاستدلال بالأصول من الكتاب والسنة)

والحاصل من هذا المبحث أن ما سمي من المصالح مرسلا المقصودُ أنه مرسل عن دليلٍ خاص وأصلٍ معيَّن، ولكنه مقيَّدٌ بالمجانسة لتصرفات الشريعة على الوجه الذي بيناه، حتى لا تقع المضاهاة للباري - جل وعلا - في التشريع.

ولذلك قال الغزالي: (إنَّ إبداعَ أمرٍ في الشرعِ – لا عهدَ به – لا وجهَ له، وإنَّا في اتباع المصالح نتردد على ضوابط الشرع ومراسمه)[372].

---

(368) قال الجويني في خطبة كتابه "نهاية المطلب" 3/1 : (وهو على التحقيق نتيجةُ عمري، وثمرة فكري في دهري). وقال ابن السبكي في ترجمة إمام الحرمين الجويني: (من تصانيفه "النهاية" في الفقه، لم يُصنَّفْ في المذهب مِثلُها فيما أجزم به). قال: (وله مختصر النهاية، اختصرها بنفسه، وهو عزيز الوقوع، من محاسن كتبه، قال هو نفسه فيه: إنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف وفي المعنى أكثر من الضعف). طبقات الشافعية الكبرى 171/5 - 172

(369) المنثور 24/2

(370) شفاء الغليل (ص 208)

(371) حاشية التنقيح 168/2

(372) شفاء الغليل (ص 244 - 245)



وقال القاضي الباقلاني: (المعاني إذا حصرتها الأصولُ وضبطتها المنصوصاتُ كانت منحصرة في ضبط الشارع, وإذا لم يكن يُشترط استنادُها إلى الأصول لم تَنضبِطْ واتسع الأمرُ ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء, فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء, ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة, وهذا ذريعةٌ في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ومصيرٌ إلى أنَّ كُلًّا يفعل ما يراه, ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروجٌ عما درج عليه الأولون)[373].

وقال الجويني: (لو صح التمسك بكل رأي من غير قربٍ ومداناةٍ لكان العاقلُ ذو الرأي العالمُ بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصةً في كتاب ولا سنة ولا أصلَ لها يضاهيها, لساغ والحالةُ هذه أن يَعمل العاقلُ بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح, وهذا مَرْكَب صعبٌ لا يجترئ عليه متدين, ومساقُه ردُّ الأمرِ إلى عقول العقلاء وإحكام الحكماء, ونحن على قطعٍ نعلم أنَّ الأمرَ بخلاف ذلك, ثم وجوهُ الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات, ولو كان الحكمُ ما ترشد إليه العقولُ في طرق الاستصواب - ومسالكُه تختلف - لَلَزِمَ أنْ تختلف الأحكامُ باختلاف الأسباب التي ذكرناها, ثم عقولُ العقلاء قد تختلف وتتباين على النقائض والأضداد في المظنونات, ولا يلزم مثلُ ذلك فيما له أصلٌ أو تقريب, فإنَّ شوفَ الناظرين إلى الأصول الموجودة, فإذا رمقوها واتخذوها معتبرهم لم يتباعد أصلا اختلافُهم)[374].

ولهذا قال في "الغياثي" : (ليس يسوغ لنا أن نستحدِثَ وُجُوهًا في استصلاح العباد وجَلْبِ أسباب الرشاد لا أصلَ لها في الشريعة, فإن هذا يَجُرُّ خَرْما عظيما وخَطْبا هائلا جسيما)[375].

وقال فيه أيضا: (ذهب بعضُ الجهلة عن غِرَّةٍ وغباوة أنَّ ما جرى في صدر الإسلام من التخفيفات كان سببُها أنهم كانوا على قربِ عهدٍ بصفوة الإسلام، وكان يكفي في ردعهم التنبيهُ اليسير والمقدار القريب من التعزير، وأما الآن، فقد قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبث عامة الخلق الرغبات والرهبات، فلو وقع الاقتصارُ على ما كان من العقوبات، لما استمرت السياسات.

---

(373) البرهان للجويني 162/2

(374) السابق 164/2

(375) الغياثي (ص 201)

وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبُّبٌ إلى مضادة ما ابتُعِث به سيدُ الأنبياء.

وعلى الجملة من ظن أنَّ الشريعة تُتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد رَدَّ الشريعة، واتخذ كلامَه هذا إلى رد الشرائع ذريعة.

ولو جاز ذلك، لساغ رجمُ من ليس محصنا إذا زنا في زمننا هذا, لما خيله هذا القائل، ولجاز القتل بالتهم في الأمور الخطيرة، ولساغ إهلاكُ من يخاف غائلته في بيضة الإسلام، إذا ظهرت المخايل والعلامات، وبدت الدلالات، ولجاز الازدياد على مبالغ الزكوات عند ظهور الحاجات.

وهذه الفنون في رجم الظنون، لو تسلطت على قواعد الدين، لاتخذ كلُّ مَن يرجع إلى مُسْكَةٍ مِن عقلٍ فكرَه شرعا، ولانتحاه ردعا ومنعا، فتنتهض هواجسُ النفوسِ حالَّةً مَحَلَّ الوحي إلى الرسل. ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة; فلا يبقى للشرع مستقرٌّ وثبات.

هيهات هيهات. ثَقُلَ الاتباعُ على بعض بني الدهر، فرام أن يجعل عقلَه المعقولَ عن مدارك الرشاد، في دين الله أساسا، ولاستصوابه راسا، حتى ينفض مذرويه، ويلتفت في عطفيه اختيالا وشماسا)[376].

قلت: وبمثل هذه الآراء والاستحسانات المنبتة عن الشريعة دخل الداخل على بني إسرائيل فحرَّفوا دين الله وبدَّلوه.

قال عروة: "إن بني إسرائيل لم يزل أمرُهم معتدلا حتى نشأ فيهم مولَّدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأي, فضلوا وأضلوا". رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله[377]، ثم نقل عن جمهور أهل العلم أنَّ من مواد هذا الرأي المذموم: (القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون)[378].

وقال الشاطبي في هذا الأثر ونحوه: (فهذه الآثارُ وأشباهُها تشير إلى ذم إيثار نظر العقل على آثار النبي ﷺ)[379].

---

(376) الغياثي (ص 168 - 169)

(377) جامع بيان العلم وفضله 1052/2

(378) السابق 1054/2

(379) الاعتصام 303/3

وقال المناوي في معنى كلام عروة: (أي: وكذلك يكون أمرُ هذه الأمة. قال ابن تيمية: "وقد دخل في هذه الأمة أيضا من الآثار الرومية قولا وعملا والآثارِ الفارسية قولا وعملا ما لا خفاءَ به على مؤمنٍ عليمٍ بدين الإسلام وما حدث فيه". قال ابن عباس ﵄: "ما أشبه الليلة بالبارحة, هؤلاء بنو إسرائيل شبهنا بهم", وقال ابن مسعود: "إنهم أشبه الأمم بنا سمتا وهديا, تتبعون عملَهم حذوَ القذة بالقذة غير أني لا أدري أتعبدون العجل أم لا". ومقصودُ الحديث التحذيرُ من العمل بالرأي بالقول المجرَّد الذي لا يستنِد إلى أصلٍ من الدين, وعلى ذلك درج أكابرُ الصحابة فمن بعدهم)[380].

وقد أرجع الشاطبيُّ ما ذكره العلماء في الرأي المذموم إلى معنى واحد: (وهو إعمالُ النظر العقلي مع طرح السنن، إما قصدا, أو غلطا وجهلا، قال: والرأي إذا عارض السنة فهو بدعة وضلالة.

فالحاصلُ من مجموع ما تقدم أنَّ الصحابة رضي الله عنهم ومَن بعدَهم رضي الله عنهم لم يُعارِضوا ما جاء في السنة بآرائهم، عَلِموا معناه أو جَهِلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا, وهو المطلوبُ من نقله، ليَعتبِر به مَن قدَّم الناقصَ . وهو العقل . على الكامل . وهو الشرع . ورحم الله الربيع بن خثيم حيث يقول: يا عبد الله، ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله، وما استأثر عليك به مِن علمٍ فكِلْهُ إلى عالمه، ولا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه ﷺ: {قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ}، إلى آخرها)[381].

وقال الدهلوي في "حجة الله البالغة" معددا أسبابَ التحريف: (ومنها الاستحسان, وحقيقتُه أن يرى رجلٌ الشارعَ يَضرِبُ لكلِّ حكمةٍ مَظِنةً مناسبة، ويراه يعقد التشريع لها، فيختلس بعضَ ما ذكرنا من أسرار التشريع، فيشرع للناس حسبما عقل من المصلحة, كما أنَّ اليهودَ رأوا أنَّ الشارع إنما أمر بالحدود زجرا عن المعاصي للإصلاح، ورأوا أنَّ الرجم يورث اختلافا وتقاتلا بحيث يكون في ذلك أشدُّ الفساد، واستحسنوا تحميمَ الوجه والجلد، فبيَّن النبيُّ ﷺ أنه تحريفٌ ونبذٌ لحكم الله المنصوص بالتوراة بآرائهم).

قال الشيخ حسنين محمد مخلوف معلقا على كلام الدهلوي: (فأنت تراه أشار إلى تقسيم الاستحسان إلى قسمين: **محمود**, وهو **ما كان تقديرُ المصالحِ فيه وفقَ موازين الشريعة**, ومذموم, وهو ما ليس كذلك, وإلى أن الاستحسان من قبيل العمل بالمصالح, وتقدم أن العمل

---

(380) فيض القدير 295/5 , واقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية 91/1 - 92 , والتنوير للصنعاني 107/9

(381) الاعتصام 304/3 - 305

بالمصالح والمفاسد لا يؤخَذ على إطلاقه بل لا بد أن تكون المصلحة أو المفسدة مما اعتبر الشارع عينَها أو جنسَها، وهي المبثوثة في النصوص، وتقدم أن تجريدَها من النصوص على هذا الوجه وتقديرها بموازين الشريعة أمرٌ خطير لا يضبطه إلا من لَطُفَ ذهنُه واستقام فهمُه ودرس علم المصالح والمفاسد حسبما أومأ إليه الشارع كتابا أو سنة.

وقد تسرب التغييرُ والتبديلُ في أحكام الله من التهاون في هذا الباب، حتى وَلَجَه كثيرٌ ممن ينتسبون للعلم ويَزعُمون أنهم متأهِّلون لهذا المنصب الخطير، يحسبونه هينا وهو عند الله عظيم، بل قد تفاقم الأمرُ وتجاوز حدَّه فأصبح الاستحسانُ فاشيا بين عامة المسلمين في أحكام الله حتى جرى به الرسم في الملة، فإنَّ القوانينَ الوضعية المعمولَ بها في البلاد الإسلامية غالبُها مبنيٌّ على مراعاة المصالح والمفاسد حسبما تراه عقولُ الواضعين لها وإن خالف نصوصَ الشريعة ومقاصدَها الكفيلة بسعادة العباد دينا ودنيا، **ولكن الشريعة الغراء لم تتركْ أمرَ المصالح والمفاسد سُدًى تُقدِّرها الأهواءُ والشهوات في أحكام الله تعالى كما تخالها العقول**، بل وضعت لها موازين وأقامت لها أعلاما ودلائل يَهتدِي بها لأسرار تشريعه مَن لَطُف ذهنُه واستقام فهمُه، وأما الرجم بالظن في تقدير المصالح والمفاسد والموازنة بينها في أحكام الله تعالى فليس من الدين في شيء.

وبالجملة فالاستحسان في الشريعة كالقياس فيها، **يجب أن يَستنِد إلى أصلٍ شرعي**، وأن يُراعى فيه من الشروط ما يناسبه كما يراعى في علة القياس وشروطه، لأن المصلحة في استناد الحكم إليها واستنباطه منها كعلة النص في استنباط الحكم الفرع من دلالتها، ولذلك يجب أن يكون المستثمِر لهما هو الفقيه المجتهد، صونا لأحكام الدين عن الخطأ بقدر المستطاع، وهذا مجالٌ واسع للاجتهاد والاستنباط، قد جرى فيه الأئمة المجتهدون أشواطا بعيدة، خدموا بها الإسلام والمسلمين، وحققوا أصولَ الدين ورسموا لمن بعدهم قواعدَ الاستنباط على النهج القويم.

والفرق بين أصل القياس والاستحسان أنَّ أصل القياس لا بد أن يكون معيَّنًا منصوصا، بخلاف أصل الاستحسان، فإنَّ المدار فيه على أن يكون نوعُ المصلحة أو جنسُها مما اعتبره الشارع في موارده، لأن اعتبار الشارع والتفاته لشيءٍ كذلك يوجب ظنَّ اعتبارِه في تلك المصلحة الخاصة، فإذا نظر المجتهد في حكم حادثة وظن أن فيه مصلحة غالبة على المفسدة، وأنها مما اعتبر الشارع نوعَها أو جنسها في موارده، ظن أن هذه المصلحة في هذا الحكم معتبَرَةٌ شرعا، والعملُ بالظن واجب.



... وقال ابن دقيق العيد: "لست أنكر على من اعتبر أصلَ المصالح, لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظرٍ سديد, وربما يخرج عن الحدود". ولذا كانت كالقياس لا يُعتدُّ بها إلا من المجتهد, والاجتهادُ إنما هو في تنقيحها وجهة اعتبار الشارع لها, حتى يكون الحكمُ الثابت بها ثابتا بالنص الموجب لاعتبارها كما في الوصف المؤثر والملائم, وإن افترقا من وجهٍ آخر يُرجَع إلى معرفته في كتب الأصول, فاندفع ما يقال: "إن الأحكام الشرعية لا تثبت بالرأي, والأخذ بالمصلحة أخذٌ بالرأي, فكيف تثبت الأحكام بالمصالح؟", **لأن القائل بها ليس قائلا بثبوت الحكم بمجرد المصلحة بل بالمصلحة المستنِدة إلى أصلٍ شرعي** كما عَلِمت)[382].

وقال ابن تيمية في بيان طرق الأحكام الشرعية: (الطريق السابع: المصالح المرسلة, وهو أن يرى المجتهدُ أنَّ هذا الفعلَ يَجلِب منفعةً راجحة وليس في الشرع ما ينفيه, فهذه الطريقُ فيها خلافٌ مشهور, فالفقهاءُ يسمونها "المصالح المرسلة", ومنهم من يسميها "الرأي", وبعضُهم يقرب إليها "الاستحسان", وقريبٌ منها ذوقُ الصوفية ووَجْدُهم وإلهاماتُهم, فإنَّ حاصلَها أنهم يَجِدُون في القول والعمل مصلحةً في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته, وهذه مصلحة, لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان, وليس كذلك, بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار, وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين, وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين, ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي, وفي الدين ككثيرٍ من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي, فمن قصر المصالحَ على العقوبات التي فيها دفعُ الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر.

وهذا فصلٌ عظيم ينبغي الاهتمامُ به, فإنَّ مِن جهته حصل في الدين اضطرابٌ عظيم, وكثيرٌ من الأمراء والعلماء والعُبَّاد رأوا مصالحَ فاستعملوها بناءً على هذا الأصل, وقد يكون منها ما هو محظورٌ في الشرع ولم يعلموه, وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص, وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا بناء على أن الشرع لم يرد بها, ففوَّت واجباتٍ ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات, وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه, وحجة الأول: أن هذه مصلحة, والشرع لا يهمل المصالح, بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها, وحجة الثاني: أن هذا أمرٌ لم يَرِدْ به الشرعُ نصا ولا قياسا.

---

(382) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 93 - 95)



والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به اللهُ غالبا, وهي تشبه من بعض الوجوه مسألةَ الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك, فإن الاستحسان: طلبُ الحُسْنِ والأحسن, كالاستخراج, وهو رؤية الشيء حسنا, كما أن الاستقباح رؤيته قبيحا, والحسن هو المصلحة, فالاستحسان والاستصلاح متقاربان, والتحسين العقلي قولٌ بأن العقل يدرك الحسن, لكن بين هذه فروق.

والقولُ الجامعُ أن الشريعة لا تُهمِلُ مصلحةً قَطُّ, بل اللهُ تعالى قد أكمل لنا الدينَ وأتمَّ النعمة, فما من شيءٍ يُقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ, وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك, لكن **ما اعتقده العقلُ مصلحةً وإن كان الشرعُ لم يرد به فأحدُ الأمرين لازمٌ له**, إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر, أو أنه ليس بمصلحةٍ وإن اعتقده مصلحة, لأنَّ المصلحة هي المنفعة الخالصة أو الغالبة, وكثيرا ما يتوهم الناسُ أنَّ الشيء ينفع في الدين والدنيا, ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة, كما قال تعالى في الخمر والميسر: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا})[383].

قلت: فآل الأمر ورجع إلى نصوص الشريعة القاضية بوصف الصلاح والفساد, وأن من توهَّم صلاحا فيما لا شاهدَ على صلاحه من الشريعة فقد أتي من قبل جهله بمعيار الصلاح وقصور نظره في الوحي وضعف بصره به.

قال الغزالي: (نعلم أن مراسم الشرع – فيما أحاطت به – حاويةٌ لجميع المصالح ومغزاها)[384].

وقال العز بن عبد السلام: (الكتاب والسنة يشتملان على الأمر بالمصالح كلِّها دِقِّها وجِلِّها، وعلى النهي عن المفاسد كلِّها دقها وجلها)[385].

وقال ابن تيمية: (التحقيق أن الشريعة التي بعث اللهُ بها محمدًا ﷺ جامعةٌ لمصالح الدنيا والآخرة)[386].

وقال الشاطبي: (إن الشرع قد جاء ببيان ما تَصلُح به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها)[387].

---

(383) مجموع الفتاوى 342/11 - 345

(384) شفاء الغليل (ص 228)

(385) قواعد الأحكام 157/1

(386) مجموع الفتاوى 308/19



وقال ابن فرحون: (قال عز من قائل: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، فدخل في هذا جميعُ مصالح العباد الدينية والدنيوية على وجه الكمال، وقال ﷺ: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتي")[388].

وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري: (دلت نصوصُ الكتاب والسنة على أنَّ دين الإسلام جامعٌ لمصلحتي الدنيا والآخرة ولأحكامهما دلالةً واضحة لا ارتيابَ فيها)[389].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (إنَّ ما جاء به القرآنُ والسنة من الأحكام المفصَّلة كفيلٌ بحفظ مصالح الوقائع أو درء مفاسدها)[390].

(إشكالٌ وجوابُه)

فإن قال قائل: كيف تفي نصوصُ الشريعة بمصالح المكلَّفين ووقائعهم على الإطلاق والدوام, ونحن نعلم أن نصوص الكتاب والسنة محصورة, وأنَّ أفعال المكلفين ونوازلهم لا حصر لها ولا نهاية, فكيف يفي هذا بذاك.

قلنا: من حكمة الرب ﷻ وعلمه التام أنه أنزل الشريعة على نظمٍ يسمح بأن يكون استنباطُ الأحكام المناسبة للوقائع على جهة الدوام ممكنا في كل زمان ومكان.

قال الشيخ محمد الحجوي: (ولما كان استيعابُ جميعِ الفروع الفقهية وأعيانِ الوقائع الجزئية والإحاطةُ بجميع أحكامها وإنزالُ شريعةٍ بذلك، لا يسعه ديوان, ولا تطيقه حافظة الإنسان، مع جواز وقوعِه عقلا[391]، لَطَفَ اللهُ بنا, فأنزل العموماتِ لتُستنبَط منها المسائلُ

---

(387) الموافقات 53/1

(388) تبصرة الحكام 137/2

(389) مقالات الكوثري (ص 329)

(390) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 33)

(391) قال ابن بَرْهان: (الباري سبحانه وتعالى قادرٌ على التنصيص على حكم الحوادث والوقائع ولم يفعل, ولكن نصَّ على أصولٍ, ورَدَّ معرفة الحكم في الفروع إلى النظر والاجتهاد). [الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 83)]

وقال ابن سراقة أحد أئمة الشافعية في أول كتابه "إعجاز القرآن" في حكمة تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه: (لو كان جميعُه جَلِيًّا مُحكَمًا لعُدِمَ الثوابُ على الاستنباط, وسقط حكم الاجتهاد المؤدي إلى شرف المنزلة وعظم المروءة, ولهذا المعنى لم يَنُصَّ الله تعالى على حكم جميع الحوادث مفصَّلا, بل أبان بعضَها وذكر أشياء في الجملة وكل ببيانها إلى رسوله ﷺ, ليرفع بذلك درجته وتفتقر أمته في علم شريعته إليه, فأبان النبي ﷺ منها ووكل ما يطرأ منها إلى العلماء بعده, وجعلهم في علم التنزيل ورثتَه والقائمين مقامه في إرشاد أمته إلى حكم التأويل, ليَعْلُوَ الطالبُ بتلك المنازل ويفتقر الجاهل إلى العالم إذ كانت الدنيا دارَ تكليفٍ وبلوى لا دارَ راحة). [الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 5 - 6)]



الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائلَ الخاصَّة ليُقاسَ عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها، ووكل إلى نبيِّه تدريبَ الأُمَّة على الاجتهاد والاستنباط, ليَحصُلَ لهم ثوابُ الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات، ودليل كمال النفس والفكر, وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان، فكان -ﷺ- يمرنهم ويرشدهم إلى الاجتهاد، كقوله لَمَّا سئل عن الحمير: "ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}", فبين لهم بهذا الجواب كيفيةَ اندراج الجزئي في الكلي, وأنَّ العامَّ حجة, وأنه يُعمَل به قبل البحث عن المخصِّص, وكقوله للرجل الذي قال: إن زوجتي ولدت غلاما أسود، يريد أن يلاعنها: "هل لك من إبل حمر فيها جمل أورق"؟ قال: نعم, نزعه عرق, قال: "فكذلك هذا, عسى أن يكون نزعة عرق", يشير له إلى قياس الشبه، وكذلك قوله للحسن: "كخ كخ, إنا آل محمد لا نأكل الصدقة"، يمرنه مع صغره على معرفة الحكم بدليله، وكقوله لعائشة ولجويرية في اللحم الذي تصدق به على بريرة: "هو لها صدقة ولنا هدية". وهذه أحاديث في الصحيح, وكلُّ ذلك تمرينٌ لهم على الاجتهاد)[392].

ولهذا قال الشوكاني: (ومما يستعين به طالبُ الحق ومريدُ الإنصاف على ما يريده من ربط المسائل بالدلائل, والخروج من آراء الرجال المتلاعبة بأهلها من يمين إلى شمال, أن يتدبر الدلائلَ العامة, ويتفكر فيما يندرج تحتها من المسائل بوجهٍ من وجوه الدلالة المعتبَرة, فإنه إذا تمرن في ذلك وتدرب, صار مستحضِرا لدليلِ كلِّ ما يُسأل عنه من الأحكام الشرعية كائنا ما كان, وعرف معنى قوله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, ومن أمعن النظرَ فيما وقع منه ﷺ من استخراج الأحكام الشرعية من كتاب الله تعالى زاده ذلك بصيرة, كما ثبت عنه أنه لما سئل عن الحُمُر الأهلية فقال: "لم أجد فيها إلا هذه الآية القائلة {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}", فإنَّ في هذا وأمثالِه أعظمَ عبرة للمعتبرين, وأجل بصيرة للمتبصرين, وأوضح قدرة للمعتدين من العلماء المجتهدين, وثبت أنه ﷺ قال لعمرو ابن العاص: "صليت بصحابك وأنت جنب يا عمرو؟" فقال: سمعت الله يقول: {وَلَا تَقْتُلُوا

وقال السيوطي: (قال الإمام فخر الدين: إذا كان القرآن مشتملا على المتشابه افتقر إلى العلم بطريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه وغير ذلك، وفي ذلك مزيدُ مشقةٍ في الوصول إلى المراد منه، وزيادة المشقة توجب مزيدَ الثواب، ولو لم يكن الأمر كذلك لم يحتج إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فلم يكن فيه مشقة توجب مزيد الثواب وكان يستوي في إدراك الحق منه الخواص والعوام، هذا كلام الإمام فخر الدين). [الحاوي للفتاوي 149/2] . (ز)

(392) الفكر السامي 225/1 - 226



أَنفُسَكُمْ}, فقرره النبي ﷺ وضحك ولم يقل شيئا. وهذا بابٌ واسع يطول تعداده, وهكذا التفكُّرُ في الكليات الصادرة عَمَّن أُعطي جوامعَ الكَلِم وأفصحِ من نطق بالضاد كقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات", فإن هذا اللفظ الموجز والعبارة المختصرة صالحةٌ للاستدلال بها على كلِّ جزءٍ من جزئيات الشرع, فتدخل ما حصلت فيه النية في عداد الأعمال المقبولة ويخرج ما لم تحصل فيه النية إلى حيز الأعمال المردودة, وتصير بها المباحاتُ قرباتٍ وعبادات أقلُّ أحوالها الاندراجُ تحت حقائق المندوبات, ويَبطل كثيرٌ من الصور والحاكية لما هو من العبادات بعقد النية وعدم وجودها لا على الوجه المعتبر, وكقوله ﷺ: "كل بدعة ضلالة", و"من غشنا فليس منا", و"الحلال بين والحرام بين", و"كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد", فإن كل فرد من أفراد هذه العبارات وأمثالها صالحٌ لجَعْلِه قضيةً كبرى للشكل الأول, فلا يبقى فردٌ من الأفراد إلا وأمكن إدراجُه تحت هذه الكلية باجتلاب قضية صغرى سهلة الحصول, نقول مثلا: هذا أمرٌ ليس عليه أمرُ النبي ﷺ, وكل أمر ليس عليه أمرُه رد, فهذا رد, فلا يبقى فعلٌ ولا قولٌ ولا اعتقادٌ لم يأتِ به الشرعُ إلا وأمكن الاستدلالُ على رده بهذا الحديث الصحيح, وهكذا العملُ في سائر الكليات, والمتحلي بالمعارف العلمية يستغني بمجرد الإشارة والإيقاظ, لأن المواد قد حصلت له بما حصله من العلوم ومارسه من المعارف, فربما يَغفُل عن إخراج ما في القوة إلى الفعل, فإذا نُبِّه على ذلك تنبه, وكان العملُ سهلا, والانتفاع بالعلوم يسيرا)[393].

وقد قال إمام الحرمين الجويني في "الغياثي" : (فلو قال قائل: ما يُتوقع وقوعُه من الوقائع لا نهاية له, ومآخذ الأحكام متناهية, فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى؟

وهذا إعضالٌ لا يبوء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة, فنقول: للشرع مَبنًى بديع، وأُسٌّ هو منشأ كلِّ تفصيل وتفريع، وهو معتمَد المفتي في الهداية الكلية والدراية, وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك أنَّ قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي, والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قطُّ أصلان إلا ويتطرق الضبطُ إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه.

ونحن نوضح ذلك بضربِ أمثال، ثم نستصحب استعمالَ هذه القاعدة الشريفة في تفاصيل الأغراض من هذه المرتبة، والله المستعان في كل حين وأوان، فنقول: قد حكم الشرع بتنجيس أعيان، ومعنى النجاسة التعبدُ باجتناب ما نجسه الشرع في بعض العبادات على تفاصيل يعرفها حملة الشريعة في الحالات، ثم ما يحكم الشرع بنجاسته ينحصر نصا

---

(393) أدب الطلب (ص 190 - 192)



واستنباطا، وما لا يَحكم الشرعُ بنجاسته لا نهاية له في ضبطنا، فسبيلُ المجتهد أن يَطلُب ما يُسأل عن نجاسته وطهارته من القسم المنحصر، فإن لم يجده منصوصا فيه، ولا ملتحقا به، بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله، ألحقه بمقابِل القسم ومُناقِضه، وحَكَم بطهارته. فاستبان أنه لا يُتصور والحالةُ هذه خلوُّ واقعةٍ في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها.

ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكمُ الله تعالى على ما لا نهايةَ له. وهذا السرُّ في قضايا التكاليف لا يوازنه مطلوبٌ من هذا الفن علوا وشرفا، وسيزداد المطَّلِعُ عليه كلما نهج في النظر منهاجا، ثم يزداد اهتزازا وابتهاجا)[394].

وقال في كتاب الاجتهاد: (وأما ما استدلوا به من كون المآخذ محصورة, واستحالة ما لا يتناهى مما يتناهى, فهو بين لا حاصل له, فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين: أحدهما محصور والآخر غير محصور, فالنجاسة محصورة والطهارة لا حصر فيها, والتحريم محصور والإباحة لا حصرَ لها[395], فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ووجدت في شق الحصر, فذلك, وإلا حكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه)[396].

قلت: ولابن القيم نسجٌ على منوال الجويني رحمهما الله, فقد ذكر في "إعلام الموقعين" قولَ من قال: (إن النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع).

ثم قال: (وهذا احتجاجٌ فاسدٌ جدا من وجوه:

أحدها: أن ما لا تتناهى أفرادُه لا يمتنع أن يُجعَل أنواعا، فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد, فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك النوع.

الثاني: أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية.

---

(394) الغياثي (ص 432 - 434) , وانظر: البرهان للجويني 30/2 - 31 , والمنخول للغزالي (ص 460 - 462)

(395) قلت: وهذا ظاهرٌ من قوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ}. قال ابن عاشور في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص 303) : (الإباحة أكثرُ أحكام الشريعة, لأنَّ أنواعَ متعلَّقاتها لا تنحصر) اهـ. ولهذا قال في "تفسيره" 657/1 : (إن الشريعة لا تتعرض للتنصيص على إباحة المباحات إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع حصر المحرمات أو الواجبات. فالأول: نحو قوله: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ} في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي المجاز كما سيأتي. ومثال الثاني: قوله تعالى: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} بعد ذكر النساء المحرمات وقوله: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} لحصر وجوب الإمساك في خصوص زمن النهار) اهـ. قلت: وقولُهم (الأصل في الأشياء الإباحة) راجعٌ إلى هذا.

(396) البرهان 1349/2 - 1350 , والتحقيق والبيان للأبياري 565/4



الثالث: أنه لو قدر عدم تناهيها, فإنَّ أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية، وهذا كما تجعل الأقارب نوعين: نوعا مباحا، وهو بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة، وما سوى ذلك حرام، وكذلك يُجعل ما ينقض الوضوء محصورا، وما سوى ذلك لا ينقضه, وكذلك ما يُفسِد الصوم، وما يُوجب الغسل, وما يوجب العِدة، وما يُمنَع منه المُحرِم، وأمثال ذلك، وإذا كان أربابُ المذاهب يَضبطون مذاهبَهم ويحصُرونها بجوامِعَ تُحِيطُ بما يَحِل ويَحرُم عندهم, مع قصور بيانهم, فاللهُ ورسولُه المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك، فإنه - ﷺ - يأتي بالكلمة الجامعة, وهي قاعدة عامة وقضية كلية, تجمع أنواعا وأفرادا, وتدل دلالتين: دلالة طرد, ودلالة عكس. وهذا كما سئل - ﷺ - عن أنواعٍ من الأشربة كالبتع والمزر، وكان قد أوتي جوامعَ الكلم فقال: "كل مسكر حرام"، و"كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد", و"كل قرض جر نفعا فهو ربا", و"كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل", و"كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه", و"كل أحد أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين", و"كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة", و"كل معروف صدقة", وسمى النبيُّ - ﷺ - هذه الآية جامعة فاذة: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}, ومِن هذا قولُه تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}, فدخل في الخمر كلُّ مُسكِر، جامدا كان أو مائعا من العنب أو من غيره، ودخل في الميسر كلُّ أكلِ مالٍ بالباطل وكل عمل مُحرَّم يوقع في العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة, ودخل في قوله: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} كلُّ يمينٍ منعقدة، ودخل في قوله: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} كلُّ طيب من المطاعم والمشارب والملابس والفروج، ودخل في قوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا}, {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} ما لا تُحصى أفرادُه من الجنايات وعقوباتها حتى اللطمة والضربة والكسعة, كما فَهِم الصحابة, ودخل في قوله: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} تحريمُ كل فاحشة ظاهرة وباطنة، وكلِّ ظلم وعدوان في مال أو نفس أو عرض، وكلِّ شركٍ بالله وإن دَقَّ في قول أو عمل أو إرادة بأن يجعل لله عدلا بغيره في اللفظ أو القصد أو الاعتقاد، وكلِّ قولٍ على الله لم يَأتِ به نصٌّ عنه ولا عن رسوله في تحريم أو تحليل أو إيجاب أو إسقاط أو خبر عنه باسم أو صفة نفيا أو إثباتا أو خبرا عن فعله؛ فالقولُ عليه بلا علم حرامٌ في أفعاله وصفاته ودينه, ودخل في قوله: {وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ} وُجُوبُه في كل جرح يمكن

القصاصُ منه، وليس هذا تخصيصا، بل هو مفهوم من قوله: {قِصَاصٌ} وهو المماثلة، ودخل في قوله: {وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} وجوبُ نفقة الطفل وكسوته ونفقة مرضعته على كل وارث قريب أو بعيد، ودخل في قوله: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} جميعُ الحقوق التي للمرأة وعليها، وأنَّ مَرَدَّ ذلك إلى ما يتعارفه الناسُ بينهم ويجعلونه معروفا لا منكرا، والقرآنُ والسنة كفيلان بهذا أتمَّ كفالة)(397).

قلت: ولهذا قال الأبياري: (التهويلُ بأن ما لا يتناهى كيف يندرج تحت المتناهي؟ كلامٌ لا حاصلَ له, فإنه يصح في اللفظة الواحدة أن تُتَلقَّى منها أحكامٌ في آحاد لا تتناهى, كقوله: "من بدل دينه فاقتلوه", أو ما يجري مجراه من الألفاظ العامة المتعلِّقة بكلِّ متجدِّد)(398).

وقال السعد التفتازاني: (إنَّ أجناسَ الأحكام وكلياتها متناهية, يجوز التنصيصُ عليها بالعمومات)(399).

وقال الشاطبي: (إن الشريعة لم تَنُصَّ على حكمٍ كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر)(400).

وقال ابن تيمية: (إن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم, فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة, وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى, فبهذا الوجه تكون النصوصُ محيطةً بأحكام أفعال العباد)(401).

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (احتواءُ الشريعة على أصول عامة, وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها في قوله عليه الصلاة والسلام "بعثت بجوامع الكلم", ويضع في أيدينا معجزة ما زال كثير من الناس عنها في غطاء, وهي شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال. وما جاءت على هذا النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا})(402).

---

(397) إعلام الموقعين 91/3 - 95 , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 280/19 - 285

(398) التحقيق والبيان 135/3

(399) التلويح 106/2

(400) الموافقات 14/5

(401) مجموع الفتاوى 280/19

(402) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 36 - 37)



ومن هنا قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (كلُّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكمٌ لازم, أو على سبيل الحق: فيه دلالةٌ موجودة, وعليه إذا كان فيه بعينه حكم-: اتباعُه, وإذا لم يكن فيه بعينه طَلَبَ الدلالةَ على سبيل الحق فيه بالاجتهاد, والاجتهاد القياس)[403].

وقال فيما حكاه عنه الجويني في "البرهان" : (إنا نعلم قطعا أنه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى مَعْزُوٍّ إلى شريعةِ محمد ﷺ)[404].

وقال الفخر الرازي: (إنَّ الحقَّ عندنا ما ذهب إليه الشافعيُّ مِن أنَّ لله تعالى في كل واقعةٍ حكما معيَّنا, هو مطلوبُ المجتهد)[405].

وقال الزركشي: (رأيت في كتاب "إثبات القياس" لابن سريج: ليس شيء إلا ولله عز وجل فيه حكم؛ لأنه تعالى يقول: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا}, {وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا}, وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب؛ لأنَّ جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم, ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه أعلمه، وإنما الخلاف كيف دلائل حلاله وحرامه؟)[406].

وقال الجويني في "البرهان" : (الرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى مُتَلقًّى من قاعدة الشرع)[407].

وقال في "الغياثي" : (نعلم أنه لا يخلو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين)[408].

وقال فيه أيضا: (المعتقَدُ أنه لا يُفرَض وقوعُ واقعة, مع بقاء الشريعة بين ظهراني حَمَلَتِها, إلا وفي الشريعةِ مستمسَكٌ بحكم الله فيها)[409].

---

(403) الرسالة (ص 477)

(404) البرهان للجويني , قال الشافعي في "الرسالة" (ص 20) : (ليست تَنزِل في أحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها, قال الله تبارك وتعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ}, وقال: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}, وقال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}, وقال: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}) اهـ.

(405) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 185) , وصرح به في "المحصول" أيضا 36/6 وما بعد.

(406) البحر المحيط 217/1

(407) البرهان 3/2

(408) الغياثي (ص 430)

(409) السابق (ص 431)

وقال الغزالي في "المستظهري" : (ما من واقعةٍ إلا وفيها تكليف)[410].

وقال في "المنخول" : (ما من مسألةٍ تُفرَض إلا وفي الشرع دليلٌ عليها: إما بالقبول أو بالرد, فإنَّا نعتقد استحالةَ خُلُوّ واقعةٍ عن حكم الله تعالى)[411].

وقال ابن القيم: (لا واقعةَ إلا ولله فيها حُكْمٌ, عَلِمَه مَن علمه, وجَهِله مَن جهله)[412].

وقال الشاطبي: (جرت الأحكامُ الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، وإن كانت آحادُها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عملَ يُفرَض, ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشريعةُ عليه حاكمة إفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة)[413].

وقال التهانوي: (ما من واقعةٍ في الكون إلا وهي مفتقرةٌ إلى الفقه، إذ به انتظامُ صلاحِ الدنيا والدين)[414].

قال الجويني في "البرهان" : (والذي يقع به الاستقلال هاهنا: أنَّ الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعةً - على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى - عن حكم الله تعالى, ولو كان ذلك ممكنا لكانت تقع, وذلك مقطوعٌ به أخذا من مقتضى العادة, وعلى هذا عَلِمْنا بأنهم رضي الله عنهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسالَ واثقٍ بانبساطها على الوقائع, متصدٍ لإثباتها فيما يَعِنُّ ويسنح, متشوف إلى ما سيقع, ولا يخفى على المُنْصِفِ أنهم ما كانوا يُفتون فتوى مَن تنقسم الوقائعُ عنده إلى ما يَعْرى عن حكم الله وإلى ما لا يعرى عنه)[415].

ولهذا قال القاضي عبد الوهاب في أول "المقدمة في أصول الفقه" : (اعلم أنَّ أفعالَ المكلفين كلَّها لا بُدَّ أن يُحكَم لها بأحدِ خمسة أحكام: إما الوجوب أو الندب أو الحظر أو الكراهة أو الإباحة)[416].

وقال أيضا في كتاب الجامع من "المعونة" : (اعلم أن أفعال المكلفين لا تخرُج على اختلاف أوصافها وتبايُنِ أحكامها على خمسة أحكام, وهو: الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة)[417].

---

(410) فضائح الباطنية (ص 88)

(411) المنخول (ص 460) , وانظر: البحر المحيط 216/1 - 217

(412) مدارج السالكين 289/1

(413) الموافقات 108/1

(414) كشاف اصطلاحات الفنون 17/1

(415) البرهان 162/2 , وانظر: الغياثي له أيضا (ص 431 - 432)

(416) المقدمة في أصول الفقه (ص 229)



وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (ثبت في علم الأصول أنَّ الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر, كان للإيجاب أو الندب, وحكم يقتضيه معنى النهي, كان للكراهة أو التحريم, وحكم يقتضيه معنى التخيير, وهو الإباحة, **فأفعالُ العباد وأقوالُهم لا تَعْدو هذه الأقسامَ الثلاثة)**[418].

وقال ابن باديس في "مبادئ الأصول" : (كل فعلٍ من أفعال المكلَّف الظاهرة والباطنة لا بد أن يكون قد تعلَّقَ به حكمٌ من أحكام الله تعالى, لأنَّ الإنسانَ لم يُخلَق عبثا ولم يترك سدى)[419].

قال تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} قال الشافعي: (السدى الذي لا يُؤمَر ولا ينهى)[420].

ونحوه قوله تعالى: {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ} قال البغوي: (نختبره بالأمر والنهي)[421], وقال القاسمي: (أي: نختبره, والجملة في موضع الحال, أي: خلقناه مبتلين له، أي: مريدين ابتلاءَه، لا عبثا وسدى)[422].

(آية ونظر)

قال الله تعالى: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا}.

وقد خطر لي في هذه الآية الدلالةُ على وفاء شريعة النبي ﷺ بمصالح العباد على وجه العموم في الأزمنة والأمكنة, وذلك في تذييلها بقوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} بعد تقرير كونِ النبي ﷺ خاتَمَ الأنبياء, فإنه لما كانت شريعةُ النبي ﷺ هي خاتمة الشرائع التي لا يجيء بعدها ما ينسخها كما كان الأمر في سالف الشرائع, فإن الله قد ضَمَّن فيها ما يحقق الغناءَ للأمة ويستوعب جميعَ أفعالها ونوازلها, وذلك لعلمه - سبحانه - السابقِ بكل ما يقع من تلك الأفعال والنوازل عِلْمًا لا يغادر منها صغيرة ولا كبيرة {وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ}.

---

(417) المعونة على مذهب عالم المدينة 1691/3

(418) الاعتصام 46/3

(419) مبادئ الأصول (ص 15) , وانظر: محاضرات محمد الفاضل بن عاشور (ص 42 - 43)

(420) الرسالة (ص 25)

(421) معالم التنزيل 292/8

(422) محاسن التأويل 373/9

وهذا ردٌّ على الملحدين القائلين بأن تقادم العهد بنزول الوحي قد صيره غيرَ صالحٍ لتقرير أحكام الوقائع في هذا الزمان, وهذا منهم جهلٌ بالشارع وعلمه تعالى.

وقد قلبت النظر في كلام المفسرين طالبا وجودَ هذه الخاطرة, فوقعت عليها عند بعضهم إما تلويحا وإما تصريحا.

فقد قال ابن عطية عند هذه الآية: (قال الرُّمَّاني[(423)]: ختم به عليه السلام الاستصلاح, فمن لم يصلح به فميئوسٌ من صلاحه، وقوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} والمقصد به هنا علمُه تعالى بما رآه الأصلح بمحمد, وبما قدره في الأمر كلِّه)[(424)].

وقال الرازي: ({وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} وذلك لأنَّ النبيَّ الذي يكون بعدَه نبيٌّ إن ترك شيئا من النصيحة والبيان يستدركه من يأتي بعده، وأما مَن لا نبيَّ بعده يكون أشفقَ على أمته وأهدى لهم وأجدى، إذ هو كوالدٍ لولده الذي ليس له غيرُه من أحد)[(425)].

وقال البقاعي: ({وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} أي: لأنَّ رسالته عامة ونبوته معها إعجاز القرآن، فلا حاجة مع ذلك إلى استنباء ولا إرسال)[(426)].

وقال القاسمي: (وإنما خُتمت النبوة به، لأنه شَرَعَ له من الشرائع ما ينطبق على مصالح الناس في كل زمان وكل مكان. لأنَّ القرآن الكريم لم يَدَعْ أُمًّا من أمهات المصالح إلا جلَّاها، ولا مكرمة من أصول الفضائل إلا أحياها, فتمت الرسالاتُ برسالته إلى الناس أجمعين، وظهر

---

(423) قال الذهبي: (العلامة، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المعتزلي), وقال ابن خلكان: (أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، وله تفسير القرآن الكريم). ومصنفاته نحو المئة. قال ابن خلكان: (والرماني: بضم الراء وتشديد الميم وبعد الألف نون، هذه النسبة يجوز أن تكون إلى الرمان وبيعه، ويمكن أن تكون إلى قصر الرمان، وهو قصر بواسط معروف، وقد نسب إلى هذا وهذا خلق كثير، ولم يذكر السمعاني أن نسبة أبي الحسن المذكور إلى أيهما، والله أعلم). قال الذهبي: (وكان يتشيع ويقول: علي أفضل الصحابة. وكان أبو حيان التوحيدي يبالغ في تعظيم الرماني إلى الغاية، ويصفه بالتأله، والتنزه، والفصاحة، والتقوى. مات في جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وثلاث مائة، عن ثمان وثمانين سنة. أصله من سر من رأى، ومات ببغداد، وكان من أوعية العلم على بدعته). قال محمد الحجوي: (وهو أول من أدخل المنطق في النحو, فجعل فيه الحدودَ والحجج المنطقية). [وفيات الأعيان 299/3 , وسير أعلام النبلاء 534/16 - 535 , والأعلام 317/4 , والفكر السامي 394/1]

(424) المحرر الوجيز 388/4

(425) تفسير الرازي 171/25

(426) نظم الدرر 364/15 . وقال البقاعي: (قال الأستاذ ولي الدين الملوي في كتابه حصن النفوس في سؤال القبر: واختصاصه ﷺ بالأحمدية والمحمدية عَلَمًا وصفة برهانٌ جلي على ختمه, إذ الحمد مقرون بانقضاء الأمور مشروع عنده وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين، وقد بين السهيلي هذا في سورة الحواريين من كتاب "الإعلام" - انتهى. وقد بينت في سورة النحل أن مدار مادة الحمد على بلوغ الغاية وامتطاء النهاية). نظم الدرر 368/15

مصداق ذلك بخيبة كلِّ من ادعى النبوةَ بعده، إلى أن يرث اللهُ الأرضَ ومن عليها، وهو خيرُ الوارثين. {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} أي: فلا يقضي إلا بما سبق به عِلْمُه، ونفذت فيه مشيئته، واقتضته حكمته)[427].

وقال سيد قطب: ({وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} ومِن ثَمَّ فهو يشرع الشرائعَ الباقية، لتسير عليها البشرية وفق آخر رسالةِ السماء إلى الأرض، التي لا تبديلَ فيها بعد ذلك ولا تغيير. {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} فهو الذي يعلم ما يصلح لهذه البشرية، وما يصلحها... قضى الله هذا وفق علمه بكل شيء, ومعرفتِه بالأصلح والأوفق من النظم والشرائع والقوانين, ووفق رحمته وتخيره للمؤمنين)[428].

(السياسة من الشريعة)

قلت: ولهذا أنكر علماؤنا على من جعل السياسة قسيمة للشريعة.

قال ابن القيم: (لا نقول: إنَّ السياسة العادلة مخالفةٌ للشريعة الكاملة، بل هي جزءٌ من أجزائها وبابٌ من أبوابها، وتسميتها سياسةً أمرٌ اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع)[429], قال المقريزي: (وقد صنف الناسُ في السياسة الشرعية كتبا متعددة)[430].

ولهذا قال الطوفي في "الإشارات الإلهية" عند تعريفه للفقه اصطلاحا: (وإن شئت قلت: **الفقهُ: سياسةٌ شرعية**. قال: أما أنه السياسة فلأن السياسة[431] هي القانون الموضوعُ لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال, والفقهُ كذلك, لكن لما كان هذا القانونُ مِن جهة الشرع, قلنا: هو سياسة شرعية)[432].

قال ابن الجوزي في "تاريخه" : (ومن أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرُهم في سياسات متقدميهم وعملُهم بمقتضاها من غير نظرٍ فيما ورد به الشرع, ومِن خطأهم تسميةُ أفعالِهم

---

(427) محاسن التأويل 80/8

(428) في ظلال القرآن 2870/5 - 2871

(429) إعلام الموقعين 513/6

(430) المواعظ والاعتبار 384/3

(431) قال المقريزي: (يقال: ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به. وهو سائس من قوم ساسة وسوس، وسوسه القوم. جعلوه يسوسهم، والسوس الطبع والخلق، فيقال: الفصاحة من سوسه والكرم من سوسه، أي: من طبعه. فهذا أصل وضع السياسة في اللغة. ثم رسمت بأنها: القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال). المواعظ والاعتبار 383/3

(432) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 213/1 - 214

الخارجةِ عن الشرع سياسةً, فإنَّ الشرعَ هو السياسة لا عمل السلطان برأيه وهواه, ووجهُ خطأهم في ذلك أنَّ مضمونَ قولهم يقتضي أنَّ الشرعَ لم يَرِدْ بما يكفي في السياسة, فاحتجنا إلى تتمةٍ مِن رأينا, فهم يَقتلون من لا يجوز قتلُه ويفعلون ما لا يَحِلُّ فعلُه, ويسمون ذلك سياسة)[433].

وقال في كتاب "تلبيس إبليس" في (الباب السابع في تلبيس إبليس على الولاة والسلاطين) : (والخامس: أنه يُحَسِّنُ لهم العملَ برأيهم فيقطعون من لا يجوز قطعُه ويقتلون من لا يحل قتله, ويوهمهم أن هذه سياسة, وتحت هذا من المعنى أنَّ الشريعة ناقصةٌ تحتاج إلى إتمامٍ, ونحن نتمها بآرائنا, وهذا من أقبح التلبيس, لأن الشريعة سياسة إلهية, ومُحالٌ أن يقع في سياسةِ الإله خلَلٌ يحتاج معه إلى سياسة الخلق, قال الله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, وقال: {لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ}, فمدعي السياسة مدعي الخلل في الشريعة, وهذا يزاحم الكفر)[434].

وقال الجويني: (إنما يَنسل عن ضَبْط الشرع مَن لم يُحِطْ بمَحاسنه ولم يَطَّلِعْ على خفاياه ومكامنه, فلا يَسْبِقُ إلى مكرمةٍ سابقٌ إلا ولو بحث عن الشريعة لألفاها أو خيرا منها في وضع الشرع)[435].

وقال الغزالي: (في موضوعاتِ الشرع – فيما تعرضت له النصوصُ – غُنْيَةٌ ومندوحةٌ عن كلِّ وجهٍ مخترَع بالمصالح, وإنما يَظن الحاجةَ إلى غير المشروع مَن لم يَطَّلِعْ على وجوهِ لُطْفِ الشرع ومحاسنه)[436].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (والرؤساء الذين لم يحافظوا في سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها, فوضعوا لهم قوانين جائرة, وأذنوا بمظاهر غير صالحة, إنما أتوا من جهلهم بسماحة شرع الإسلام, وسعة قواعده وسمو مقاصده)[437].

وقال ابن القيم: (وإذا تأملت الحكمة الباهرة في هذا الدين القيم والملة الحنيفية والشريعة المحمدية التي لا تنالُ العبارةُ كمالَها ولا يدرك الوصفُ حُسْنَها ولا تقترح عقولُ

---

(433) مقدمة المنتظم 117/1

(434) تلبيس إبليس (ص 118 - 119)

(435) الغياثي (ص 229)

(436) شفاء الغليل (ص 227)

(437) موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين 193/5



العقلاء ولو اجتمعت وكانت على عقل أكمل رجل منهم فوقَها, وحَسْبُ العقولِ الكاملة الفاضلة أن أدركت حسنَها وشهدت بفضلها, وأنه ما طرق العالَمَ شريعةٌ أكمل ولا أجل ولا أعظمُ منها, فهي نفسُها الشاهد والمشهود له, والحجة والمحتج له, والدعوى والبرهان, ولو لم يأت المرسَلُ ببرهان عليها لكفى بها برهانا وآية وشاهدا على أنها من عند الله, وكلُّها شاهدة له بكمال العلم وكمال الحكمة وسعة الرحمة والبر والاحسان والاحاطة بالغيب والشهادة والعلم بالمبادئ والعواقب وأنها من أعظم نعمه التي أنعم بها على عباده, فما أنعم عليهم بنعمة أجل من أن هداهم لها وجعلهم من أهلها وممن ارتضاهم لها, فلهذا امتن على عباده بأن هداهم لها, قال تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ})[438].

وقال أيضا: (من له ذوقٌ في الشريعة واطلاعٌ على كمالها وتضمُّنِها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح, تبين له أنَّ السياسة العادلة جزءٌ من أجزائها وفرعٌ من فروعها, وأنَّ من أحاط عِلْمًا بمقاصدها ووضعها موضعها وحَسُنَ فهمُه فيها لم يَحتَجْ معها إلى سياسة غيرها ألبتة, فإنَّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة, فالشريعة تحرمها, وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر, فهي من الشريعة, عَلِمَها من علمها وجهلها من جهلها)[439].

وقال ابن تيمية: (وعامة الأمراء إنما أحدثوا أنواعا من السياسات الجائرة مِن أخذ أموالٍ لا يجوز أخذها وعقوبات على الجرائم لا تجوز, لأنهم فرَّطوا في المشروع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وإلا فلو قبَضوا ما يسوغُ قبضُه, ووضعوه حيث يسوغ وَضْعُه, طالبين بذلك إقامةَ دين الله لا رياسةَ أنفسِهم, وأقاموا الحدودَ المشروعة على الشريف والوضيع والقريب والبعيد, متحرِّين في ترغيبهم وترهيبهم للعدل الذي شرعه الله, لَمَا احتاجوا إلى المكوس الموضوعة, ولا إلى العقوبات الجائرة, ولا إلى من يحفظهم من العبيد والمستعبدين, كما كان الخلفاءُ الراشدون وعمر بن عبد العزيز وغيرُهم من أمراء بعض الأقاليم)[440].

وقد روى أبو نعيم في "الحلية" عن إبراهيم بن هشام بن يحيى الغساني، حدثني أبي عن جدي قال: لما ولاني عمر بن عبد العزيز الموصل قدمتها فوجدتها من أكبر البلاد سرقا ونقبا،

---

(438) مفتاح دار السعادة 853/2 - 854 (ط المجمع)

(439) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (ص 4)

(440) اقتضاء الصراط المستقيم 104/2 - 105



فكتبت إلى عمر أعلمه حال البلاد، وأسأله: آخذ من الناس بالظِّنَّة وأضربهم على التهمة أو آخذهم بالبينة، وما جرت عليه عادة الناس؟ فكتب إليَّ أنْ آخُذَ الناسَ بالبينة وما جرت عليه السنة، فإن لم يُصلحهم الحق فلا أصلحهم الله. - [قال علي القاري: (والمعنى أن الله تعالى حكيمٌ في صنعه وعليمٌ في حكمه فلا تجوز الزيادة والنقصان في حده)(441)، وقال الخفاجي: (وهذا من شدة تقواه وانقياده للشريعة وأحكامها)(442)] - قال يحيى: ففعلت ذلك، فما خرجتُ من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقله سرقا ونقبا(443).

وكتب عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز: أما بعد أصلح الله أمير المؤمنين, فإنَّ قِبَلي أناسا من العُمَّال قد اقتطعوا من مال الله عز وجل مالا عظيما لست أرجو استخراجَه من أيديهم إلا أن أمسهم بشيء من العذاب, فإن رأى أميرُ المؤمنين أصلحه الله أن يأذن في ذلك أفعل. فأجابه: أما بعد فإن العجب كل العجب استئذانُك إياي في عذاب بشر كأني لك جُنة, وكأن رضائي عنك يُنجيك من سخط الله عز وجل, فانظر مَن قامت عليه البينة ومن أقر لك بشيءٍ فخذه بما أقر به, ومن أنكر فاستحلفه بالله العظيم وخَلِّ سبيلَه, وايم الله لأن يلقوا الله عز وجل بخياناتهم أحبُّ إليَّ من أن ألقى اللهَ عز وجل بدمائهم, والسلام(444).

قلت: وقد أثر مثل هذا عن الملك المشهور بالعدل نور الدين محمود بن محمود بن زنكي, فقد قال ابن الأثير كما في "الروضتين" لأبي شامة: (ومِن عدله أنه لم يكن يعاقب العقوبة التي يعاقب بها الملوكُ في هذه الأعصار على الظِّنَّة والتهمة, بل يطلب الشهود على المتهم, فإنْ قامت البينة الشرعية عاقبه العقوبة الشرعية مِن غير تَعَدٍّ, فدفع اللهُ بهذا الفعلِ عن الناس مِن الشر ما يُوجَد في غير ولايته مع شدة السياسة والمبالغة في العقوبة والأخذ بالظنة, وأمنت بلادُه مع سَعتها, وقَلَّ المفسدون ببركة العدل واتباع الشرع المطهَّر)(445).

قال الكوثري: (وقد ذكر الحافظ أبو شامة المقدسي أن نور الدين الشهيد – ذلك الملك الصالح الذي قَلَّ نظيرُه في ملوك الإسلام – لما ولي الحكمَ كانت البلاد على أسوأ حالة يتصورها متصور من جميع النواحي, ففكر عقلاء الدولة فيما يجب السير عليه في إصلاح شؤون البلاد,

---

(441) شرح الشفا لعلي القاري 29/2

(442) نسيم الرياض 406/4

(443) حلية الأولياء 271/5

(444) أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز للآجري (ص 78) , وانظر للفقه: الطرق الحكمية لابن القيم (ص 81 - 93)

(445) الروضتين 40/1



ورأوا أن مجرد تنفيذ أحكام الشرع عند ثبوت إجرام المجرمين ثبوتا شرعيا لا يكفي في قمعهم ومنعهم من المضي في إفساداتهم, فلا بد من أخذهم بأحكام قاسية سياسية حتى يستتب الأمن وتصلح الأحوال, فرجوا من العالم الصالح الشيخ عمر الموصلي – بالنظر إلى أنه الناصح الأمين عند جلالة الملك قبل توليه الحكم – أن يوصل إلى مسامعه ذلك الرأي الحصيف في حسبانهم, فقَبِل رجاءَهم وكتب إلى الملك يُوصيه بالضرب على أيدي الأثيمين بأحكامٍ صارمة بدون انتظارٍ إلى ثبوت إجرامهم ثبوتا شرعيا, وبعد أن قرأ المِلِكُ توصية الشيخ كتب على ظهر الورقة ما معناه: "حاشا أن أجازي أحدا بجُرم لم يثبت ثبوتا شرعيا, وحاشا أن أتهاون في عقوبة مجرم ثبت جرمه ثبوتا شرعيا, ولو جريت على ما رسمته التوصية لي لكنت كمن يفضل عقله على علم الله, ولو لم يكن هذا الشرع كافيا في إصلاح شؤون العباد لما بعث به خاتم رسله", وأعادها إلى الشيخ.

ولما اطلع الشيخ على هذا التوقيع الملكي الحازم بكى بكاء مرا, وقال: يا للخيبة! كان الواجب علي أن أقول ما قاله الملك فانعكس الأمر, فتاب من توصيته أصدق توبة, وجرى المَلِكُ في تسيير الأمور على ما رسمه الشرع, فصلحت البلاد وزال الفساد في مدة يسيرة, وأصبحت تلك الأصقاع بحيث لو سافرت غادة حسناء وحدها ومعها أثمن الجواهر والأحجار الكريمة من أقصى البلاد إلى أقصاها لما حدثت أحدا نفسُه أن يَمَسَّها بسوء لا في مالها ولا في عرضها, وقد اكتظت كتبُ التاريخ بما تَمَّ على يد هذا الملك العظيم من الإصلاحات الهامة, ودفع عدوان الصليبيين من أرض الشام بل من أرض مصر أيضا بتجريد جيش تحت إمرة أحد قواده)[446].

قال صاحب "مفتاح السعادة" [447] : (وأما الذين يقولون: لا بد للشرع من انضمام السياسة, فهذا خطأ الجهلة والعوام, إذ الشرع لا يحتاج إلى غيره, ومضمونُ قولهم هذا: أن الشرع لم يَرِدْ بما يكفي في السياسة, فاحتجنا إلى تتمة من آرائنا, فيقتلون مَن لا يجوز قتلُه شرعا, ويفعلون ما لا يَحِل فعله, ويسمون ذلك سياسة, وهذا اتعاظ على الشريعة بما يشبه المراغمة به. أولئك الذين ينتصف الله منهم في الدنيا والآخرة. قاتلهم الله وخذلهم. وكيف يحتاج

---

(446) مقالات الكوثري (ص 97 - 98)

(447) أحمد بن مصطفى بن خليل: أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده: مؤرخ. تركي الأصل، مستعرب. ولد في بروسة، ونشأ في أنقرة، وتأدب وتفقه، وتنقل في البلاد التركية مدرّسا للفقه والحديث وعلوم العربية. وولي القضاء بالقسطنطينية سنة 958هـ فرمد وكف بصره سنة 961 . وتوفي سنة 968 . له كتاب (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية - ط) انتهى من إملائه سنة 965 بالقسطنطينية، و(نوادر الأخبار في مناقب الأخيار - خ) معجم تراجم، و(الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة - خ) وغير ذلك. وله نظم. [الأعلام للزركلي 257/1]



الشرع إلى السياسة، والأنبياء تكمل بهم أمور الدارين، وما يصلح به البشر كليا، علميا وذوقيا وكشفيا وشهودا، سيما ولا أكمل ولا أفضل مما نطق به خير البشر، وأشار إليه سيد الأنبياء، حتى لو اجتمع عقول العقلاء وفهوم الحكماء والأصفياء لم يقدروا المزيد عليها ولو بجزء من ألف ألف جزء من ذرة صغيرة. الحمد لله الذي هدانا لهذه النعمة الجليلة، ونسأله أن يرزقنا الحظوة الكاملة الجزيلة، من هذا الشرع الصافي والمنبع الوافي في الأول والآخر والباطن والظاهر)[448].

ولهذا قال الشاطبي: (إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، لأن الله تعالى قال فيها: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}، وفي حديث العرباض بن سارية: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها الأعين ووجلت منها القلوب فقلنا: يا رسول الله إن هذه موعظة مودع فما تعهد إلينا؟ قال: "تركتكم على البيضاء ليلُها كنهارها ولا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الراشدين من بعدي" الحديث، وثبت أن النبي ﷺ لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يُحتاج إليه في أمر الدين والدنيا، وهذا لا مُخالِف عليه من أهل السنة)[449].

وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يقول: والذي نفس عمر بيده ما قبض الله تعالى روحَ نبيه ﷺ ولا رفع الوحي عنه حتى أغنى أمته كلَّهم عن الرأي[450].

قلت: ولهذا روي مرفوعا: "من قال في الدين برأيه فقد اتهمني"[451].

وقال ابن الماجشون: سمعت مالكا يقول: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدا ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، فما لم يكن يومئذ دينا، فلا يكون اليوم دينا" [452].

وقال محمد بن علي السنوسي: (فما كان الله تعالى يقول {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} وقد بقيت منه مسألة أحالها على رأي فلان وفلان)[453].

(448) مفتاح السعادة ومصباح السيادة 382/1

(449) الاعتصام 64/1 - 65

(450) الميزان للشعراني 205/1

(451) رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان 192/2

(452) الاعتصام للشاطبي 65/1 - 66

(453) إيقاظ الوسنان (ص 96)



قال سفيان بن حسين: قَدِمَ إياسُ واسطا فجاءه ابن شبرمة بمسائلَ قد أعدها، فقال له: أتأذن لي أن أسألك؟ قال: سَلْ، وقد ارتبت حين استأذنت. فسأله عن سبعين مسألة يجيبه فيها، ولم يختلفا إلا في أربع مسائل، رده إياس إلى قوله، ثم قال له إياس: أتقرأ القرآن؟ قال: نعم. قال: أتحفظ قولَه: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}؟ قال: نعم، وما قبلها وما بعدها. قال: فهل أبقت هذه الآية لآل شبرمة رأيا؟[454].

وقال ابن عقيل في "الفنون" : (وهل أبْقَتِ الشريعةُ لقائلٍ قولا؟)[455].

وقال محمد بن أبي حاتم: سمعت أبا عبد الله (يعني الإمام البخاري) يقول: لا أعلم شيئا يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسنة. فقلت له: يمكن معرفة ذلك كلّه. قال: نعم[456].

وقال ابن العربي في "العواصم" : (أخبرني الفقيه الطرطوشي، أخبرني الباجي أنه كان يوما في باجة أحمد بن هود[457] ينتظر إذنه فجالسه ابنه الملقَّب بالمؤتمن[458]، وكان يتفلسف وجاذبه ذيل الحديث، فقال له: هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ قال له الباجي: إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله - ﷺ -. قال القاضي أبو بكر ﷺ: الذي رأيت لأفلاطون زجر النفس[459]، وعني الباجي بقوله: أدب النفس لمحمد، ما تضمنت الشريعة من قرآن وسنة، في هداية السنن، وإيضاح السنن)[460].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (وتقسيمُ بعضِهم طُرُقَ الحكم إلى شريعة وسياسة, كتقسيم غيرهم الدينَ إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدينَ إلى عقل ونقل، وكلُّ ذلك تقسيمٌ باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كلُّ ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد؛ فالصحيح قِسْمٌ من أقسام الشريعة لا قسيمٌ لها، والباطل ضدها ومنافيها.

---

(454) البداية والنهاية 120/13

(455) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 65/8

(456) سير أعلام النبلاء 412/12

(457) قال المعلق على الكتاب: أحمد بن سليمان بن محمد بن هود من ملوك الطوائف توفي سنة 475هـ/1082م.

(458) قال المعلق على الكتاب: المؤتمن يوسف بن أحمد تولي الملك بعد وفاة أبيه وكان مولعا بالعلوم الرياضية وصنف كتابا سماه "الاستكمال والمناظر" ويبدو أنه هو الذي اختصره موسى بن ميمون في كتابه: تهذيب الاستكمال. توفي سنة 478 هـ/ 1085 م (الأعلام للزركلي، ج 9 ص 384).

(459) قال المعلق على الكتاب: ويسمى الكتاب أيضا معاذلة النفس نسب إلى أفلاطون ونحل إليه، وأغلب الظن فيما يرى الباحثون أن هذه الرسالة ترجع إلى أثر من آثار الهرمسية، وكاتبها ذو اطلاع على الأفلاطونية المحدثة والغنوصية. وقد نشر هذه الرسالة الدكتور عبد الرحمن بدوي (الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، 1955 م، ص 53).

(460) العواصم من القواصم (ص 108)



وهذا الأصلُ من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبنيٌّ على حرف واحد، وهو عمومُ رسالته - ﷺ - بالنسبة إلى كل ما يَحتاج إليه العبادُ في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يُحوِجْ أمتَه إلى أحدٍ بعدَه، وإنما حاجتُهم إلى من يُبَلِّغُهم عنه ما جاء به.

فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عمومٌ بالنسبة إلى المرسَل إليهم، وعمومٌ بالنسبة إلى كل ما يَحتاج إليه مَن بُعث إليه في أصول الدين وفروعه؛ فرسالته كافية شافية عامة، لا تُحوجِ إلى سواها، ولا يَتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحدٌ من المكلَّفين عن رسالته، ولا يخرُج نوعٌ من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به. وقد توفي رسول الله - ﷺ - وما طائرٌ يقلب جناحيه في السماء إلا ذَكَر للأمة منه علما، وعلَّمهم كلَّ شيء حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود، والأكل والشرب، والركوب والنزول، والسفر والإقامة، والصمت والكلام، والعزلة والخلطة، والغنى والفقر، والصحة والمرض، وجميع أحكام الحياة والموت، ووصف لهم العرش والكرسي والملائكة والجن والنار والجنة ويوم القيامة وما فيه حتى كأنه رأي عين، وعرَّفهم معبودَهم وإلهَهم أتمَّ تعريفٍ حتى كأنهم يرونه ويشاهدونه بأوصافِ كماله ونعوت جلاله، وعرَّفهم الأنبياءَ وأممَهم وما جرى لهم، وما جرى عليهم معهم حتى كأنهم كانوا بينهم، وعرَّفهم من طرق الخير والشر دقيقِها وجليلها ما لم يُعرِّفْه نبيٌّ لأمته قبلَه، وعرَّفهم - ﷺ – من أحوال الموت وما يكون بعده في البرزخ وما يحصل فيه من النعيم والعذاب للروح والبدن ما لم يعرف به نبي غيره، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أدلة التوحيد والنبوة والمعاد والرد على جميع فرق أهل الكفر والضلال ما ليس لمن عرفه حاجة من بعده، اللهم إلا إلى من يبلغه إياه ويبينه ويوضح منه ما خفي عليه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من مكايد الحروب ولقاء العدو وطرق النصر والظفر ما لو علموه وعقلوه ورعوه حقَّ رعايته لم يَقُم لهم عدوٌّ أبدا، وكذلك عرفهم - ﷺ - من مكايد إبليس وطرقه التي يأتيهم منها وما يتحرزون به من كيده ومكره وما يدفعون به شرَّه ما لا مزيدَ عليه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أحوال نفوسهم وأوصافها ودسائسها وكمائنها ما لا حاجة لهم معه إلى سواه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أمور معايشهم ما لو علموه وعملوه لاستقامت لهم دنياهم أعظمَ استقامة.

وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته، ولم يُحوِجْهم اللهُ إلى أحدٍ سواه، فكيف يُظَن أنَّ شريعته الكاملة التي ما طَرَق العالَمَ شريعةٌ أكملُ منها ناقصةٌ تحتاج إلى سياسةٍ خارجةٍ عنها تُكَمِّلُها، أو إلى قياسٍ أو حقيقةٍ أو معقولٍ خارج عنها؟ ومَن ظن ذلك فهو كمن ظن



أنَّ بالناس حاجةً إلى رسولٍ آخَرَ بعدَه، وسببُ هذا كلِّه خفاءُ ما جاء به على مَن ظنَّ ذلك وقِلَّةُ نصيبه من الفهم الذي وفَّق الله له أصحابَ نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واستغنوا به عما ما سواه، وفتحوا به القلوبَ والبلاد، وقالوا: هذا عهدُ نبينا إلينا، وهو عهدُنا إليكم، وقد كان عمر - ﷺ - يمنع من الحديث عن رسول الله - ﷺ - خشية أن يشتغل الناسُ به عن القرآن، فكيف لو رأى اشتغالَ الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث؟ فالله المستعان, وقد قال الله تعالى: {أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}, وقال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}, وقال تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ})[461].

قلت: وعلى هذا ففرضُ مصلحةٍ راجحة أو خالصة لا دليلَ عليها من الشريعة إنما هو من فرض ما لا يكون.

ومن هنا قال الغزالي في "المنخول" : (الصحيح أنَّ الاستدلالَ المرسلَ في الشرع لا يُتَصَوَّر حتى نتكلم فيه بنفي أو أثبات, إذ الوقائعُ لا حصرَ لها, وكذا المصالح, وما من مسألةٍ تُفرَض إلا وفي الشرع دليلٌ عليها إما بالقبول أو بالرد, فإنا نعتقد استحالةَ خُلُوِّ واقعةٍ عن حكم الله تعالى, خلافا لما قاله القاضي كما سنذكره في باب الفتوى, فإنَّ الدين قد كمُل وقد استأثر اللهُ برسوله وانقطع الوحي, ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين, قال الله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}.

والذي يدل على عدم تصوُّره أنَّ أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات, والمتبع فيها النصوص وما في معناها, وما لم ترشد النصوص إليه, فلا تعبد به, وإلى ما ليس من التعبدات, وهو منقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ كالأيمان والمعاملات والطلاق والعتاق, وقد أحالنا الشرع في موجباتها على قضايا العرف, ولا تنفك لفظة عن قضايا العرف فيها بنفي أو إثبات إلا ما استثناه الشارع كالاكتفاء بالعثكال الذي عليه مائة شمراخ إذا حلف أن يضرب مائة خشبة, لما ورد في قصة أيوب, ولم ينسخ في شرعنا. وإلى ما يتعلق بغير الألفاظ, وهو منقسم إلى ما ينضبط في نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق تلقي الملك, فهذه الأقسام منضبطة ومستنداتها معلومة. وإلى ما لا ينضبط إلا بالضبط في مقابلته, كالأشياء الطاهرة والأفعال المباحة, تنضبط بضبط النجاسة والحظر, وكذلك الأملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق

---

(461) إعلام الموقعين 517/6 - 519

النقل, والإيذاء محرم على الاسترسال من غير ضبط, وينضبط بضبط ما استثنى الشرع في مقابلته, فالوقائع إن وقعت في جانب الضبط ألحق به, وإن وقعت في الجانب الآخر ألحق به, وإن ترددت بينهما وتجاذبه الطرفان ألحق بأقربهما, ولا بد وأن يلوح الترجيح لا محالة.

فخرج به أنَّ كلَّ مصلحةٍ تُتَخَيَّلُ في كل واقعة محتوشةٍ بالأصول المتعارضة لا بد أن تَشهَد الأصولُ لردها أو قبولها, فأما تقديرُ جريانها مهملا غفلا لا يلاحظ أصلا محالٌ تخيُّلُه. قال: **فقد تبين أن كل مصلحة مرسلة فلا بد أن تشهد أصولُ الشريعة لردها أو قبولها)**[462].

وعلى هذا فما اصطُلِح على تسميته بـ"المصالح المرسلة" ليس دليلا مستقلا قسيما للكتاب والسنة, بل هو فرعٌ عنهما راجعٌ إليهما مزموم بزمامهما.

قال الغزالي في "المستصفى" : (من ظن أنه أصلٌ خامس فقد أخطأ, لأنَّا ردَدْنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصدُ الشرع تُعرَف بالكتاب والسنة والإجماع, فكلُّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع, وكانت من المصالح الغريبة التي لا تُلائِمُ تصرُّفات الشرع, فهي باطلة مطَّرحة، **ومن صار إليها فقد شرع, كما أن من استحسن فقد شرع**, وكلُّ مصلحةٍ رجعت إلى حفظ مقصودٍ شرعيٍّ عُلِمَ كونُه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياسُ أصلٌ معين, وكون هذه المعاني مقصودةً عرفت لا بدليلٍ واحد بل بأدلة كثيرة لا حصرَ لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجهَ للخلاف في اتباعها, بل يجبُ القطعُ بكونها حجة)[463].

قلت: وحاصل كلامه أن المصلحة ليست أصلا قائما برأسه, وإنما هي تابعة للدلائل الشرعية المتفَقِ عليها, فلم يحسُن عدُّها أصلا مستقلا في الاحتجاج, ولما كانت تلك الدلائل أصولا يحتج بها, لزم كون هذه حجة أيضا, لا لذاتها وكونها مطلقَ مصلحة, وإنما لشهادة الأصول لها.

---

(462) المنخول (ص 459 - 463) , وحاشية العطار على المحلي 2/327 - 328

(463) المستصفى (ص 179)



قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إن الاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها مما يُذكر في باب الاستدلال من علم الأصول، **لا يَخرُج عن أصلٍ من أصول الشريعة**، وما خرج منها عن ذلك فهو من الرأي المذموم الذي لا يجوز الأخذُ به في دين الله تعالى)[464].

قال الغزالي: (إنَّا نعلم قطعا إجماعَ الأمة على أنَّ العالِم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظرٍ في دلالة الأدلة)[465].

وقال الشاطبي: (إنا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرَهم في الوقائع التي لا نصوصَ فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموه من الأصول الثابتة، ولم يقل أحدٌ منهم قط: إني حكمت في هذا بكذا لأن طبعي مال إليه، أو لأنه يوافق محبتي ورضائي، ولو قال ذلك لاشتد عليه النكير، وقيل له من أين لك أن تحكم على عباد الله بمحض ميل النفس وهوى القلب؟ هذا مقطوعٌ ببطلانه، بل كانوا يتناظرون ويعترض بعضُهم على مأخذ بعض، وينحصرون إلى ضوابط الشرع)[466].

وقال أيضا: (إنَّ الشريعة بَيَّنَتْ أنَّ حكمَ الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه على ألسنة أنبيائه ورسله، ولذلك قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا}، وقال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}، وقال: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}، وأشباه ذلك من الآيات والأحاديث)[467].

وقال الشيخ محمد بن علي السنوسي: (إن القول بالرأي الغير المبني على أصلٍ من الكتاب والسنة وما فُهِم منهما والقياس على غير أصلٍ حرامٌ، بل من أكبر الكبائر كما يفيده التأمُّلُ في قوله عز وجل {إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ} الآية[468]، وجعل في الحديث "لا أدري" عِلْما، لعِلْمِه مِن نفسِه نفيَ الدراية الموجِبَ عليه السكوتَ، فمن قال فيما لا يدري برأيه أو رأي غيره كائنا مَن كان فقد حكم بغير ما أنزل الله، فقد سمَّى اللهُ سبحانه الحكمَ بغير ما أنزل الله حكمَ الطاغوت، ومِن موارده الشيطانُ كما بيَّن ذلك قوله {يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا}، ففسر الطاغوت بالشيطان، فإذا

---

(464) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 39)

(465) المستصفى (ص 171 - 172)

(466) الاعتصام 66/3

(467) السابق 369/2

(468) تمامها: {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}.

وسوس لعالمٍ أن يقول مِن عند نفسه شيئا ويستحسنه، ففعل، فقد حكم بحكم الطاغوت الذي هو الشيطان، وحكمه هو أمرُه إياه أن يقول على الله ما لا يعلم)[469].

فظهر أن حال المستصلحين بغير هدى من الوحي وبغير اعتصام بالكتاب والسنة كحال أهل الرأي المذموم على ألسنة أئمة السلف، الذين قال فيهم الفاروق ﷺ: "إياكم وأصحابَ الرأي، فإنهم أعداءُ السنن، أعيتهم الأحاديثُ أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا"[470].

وهو الرأي الذي قال فيه الشافعي: "عليكم بحديث رسول الله ﷺ ودعوا الرأي"[471].

قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (الرأيُ المحض هو الذي لم يستنِد إلى أصلٍ من أصول الشريعة، **أو استند إليها استنادا غيرَ معتبَرٍ شرعا**، كرأي من ليس مُتأهِّلا للاجتهاد أو قصر في النظر في المآخذ الشرعية، وهو الرأيُ المذموم المنهي عنه)[472].

فصار الغِرُّ منهم متكئا على أريكته يعارض محكمات الكتاب وصحاحَ السنة بمقاصد فكره السخيف ومصالح عقله الكسيف.

وهيهات الظفرُ بما يعارض صحيحَ السنة، وهذا الإمامُ العَلَمُ المجتهدُ تقي الدين السبكي يقول في كتابه "معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي" : (إنَّ الأحاديثَ الصحيحة ليس فيها شيءٌ له مُعارِضٌ متفق عليه، والذي يقوله الأصوليون مِن أنَّ خبرَ الواحد إذا عارضه خبرٌ متواتر أو قرآن أو إجماع أو عقل، **إنما هو فرضٌ، وليس بشيءٍ من ذلك واقعا**، ومن ادعى ذلك فليُبَيِّنْه حتى نردَّ عليه، وكذلك لا يوجد خبران صحيحان من الآحاد متعارضان بحيث لا يمكن الجمعُ بينهما[473]، والشافعيُّ قد استقرأ الأحاديثَ وعرَف أنَّ الأمرَ كذلك، وصرَّح

---

(469) إيقاظ الوسنان (ص 81 - 82)

(470) جامع بيان العلم وفضله 1042/2 , وذكره ابن القيم في آثار أخرى عن عمر ثم قال: (وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة). إعلام الموقعين 103/2

(471) الانتقاء لابن عبد البر (ص 71)

(472) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 41)

(473) روى الخطيب في "الكفاية" عن ابن خزيمة قوله: "لا أعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما". انظر: الكفاية (ص 432 - 433)

وقال ابن السمعاني: (لا أعرف حديثين يخالف أحدهما الآخر، ولكل ما روي من الأحاديث المختلفة معان يعلمها أهل العلم بها). الانتصار لأصحاب الحديث (ص 23)

وقال ابن السبكي في "منع الموانع" : (إنَّا على قطعٍ بأنه لم يَقَعْ منه ﷺ حديثان متعارضان، معاذ الله، قال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة: "لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده

به في غير موضعٍ من كلامه[474]، فلم يكن عنده ما يتوقف عليه العملُ بالحديث الصحيح إلا صحته, فمتى صحَّ وجبَ العملُ به, لأنه لا معارِضَ له. فهذا بيانٌ للواقع, **والذي يقوله الأصوليون مفروضٌ وليس بواقع, وهذه فائدةٌ عظيمة**, وإليها الإشارةُ بقوله: "إذا صح", حيث أطلقه ولم يَجعل معه شرطا آخر)[475].

قلت: وكان عبد الله بن الإمام أحمد يحكي عن أبيه قال: قال لنا الشافعي: "أنتم أعلم بالحديث والرجال مني, فإذا كان الحديث الصحيح فأعلموني إن شاء يكون كوفيا أو بصريا أو شاميا, **حتى أذهب إليه إذا كان صحيحا**"[476].

وقال أبو القاسم: وأصلُ الشافعي رحمه الله أنَّ الخبرَ إذا صح عن رسول الله ﷺ فهو قولُه ومذهبُه, ولا أعلم أحدا من أصحاب الشافعي يختلف في ذلك[477].

وقال الشافعي في كتاب "الأم" : (إذا ثبت الخبرُ عن رسول الله ﷺ لم يَحِلَّ تركُه لشيءٍ أبدا)[478].

وروى عنه الهروي بسنده أنه كان يقول: (حديثُ رسولِ الله ﷺ **مستغنٍ بنفسه** إذا صَحَّ)[479].

فليأتِ به حتى أؤلف بينهما" انتهى, يعني فمن كان عنده ما حَسِبَ فيه التعارضَ فليأتِ به حتى أبين خطأه في حسبانه, وإلا فكيف يؤلف بين متعارضين حقيقة). الآيات البينات لابن قاسم العبادي 201/4

(474) انظر: الرسالة للشافعي (ص 216 - 217) , وقد قال الزركشي: (قال إلكيا: قال الشافعي في "الرسالة"، في باب علل الأحاديث: "ولم نجد عنه - ﷺ - حديثين نسبا للاختلاف فكشفناه إلا وجدنا لهما مخرجا، وعلى أحدهما دلالة بموافقة كتاب أو سنة، أو غيره من الدلائل" انتهى. وقرره الصيرفي في شرحها فقال: قد صرح الشافعيُّ بأنه لا يَصِحُّ عن النبي - ﷺ - أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدُهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده). البحر المحيط 125/8

(475) معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي (ص 115)

(476) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص 170) . قال البيهقي: (ولهذا كَثُرَ أخذُه بالحديث, وهو أنه جمعَ علمَ أهلِ الحجاز والشام واليمن والعراق, وأخذ بجميع ما صح عنده من غير محاباة منه ولا ميل إلى ما استحلاه من مذهب أهل بلده مهما بان له الحق في غيره, وممن كان قبله ممن اقتصر على ما عهد من مذهب أهل بلده , ولم يجتهد في معرفة صحة ما خالفه, والله يغفر لنا ولهم, ويرحمنا وإياهم, فكل منهم بحمد الله ومنه رجع في أكثر ما قال, ومعظم ما رسم إلى وثيقة أكيدة، ممن يقتدى به في الدين , وفقنا الله تعالى للاقتداء بهم والاهتداء بهديهم, وجمع بيننا وبينهم في جنات النعيم بفضله وسعة رحمته, إنه غفور رحيم) اهـ.

(477) الانتقاء لابن عبد البر (ص 82)

(478) الميزان للشعراني 214/1

(479) السابق 212/1

وقال في كتاب "الرسالة" : (وإذا ثبت عن رسول الله ﷺ الشيءُ فهو اللازمُ لجميع مَن عرفه، **لا يُقَوِّيه ولا يُوهِنُه شيءٌ غيرُه**، بل الفرضُ الذي على الناس اتباعُه، ولم يجعل لأحدٍ معه أمرا يخالف أمرَه)[480].

وروى عنه البيهقي في "المناقب" أنه قال: (إذا كان الحديثُ عن رسولِ الله ﷺ لا مخالِفَ له عنه، وكان يُروى عمَّن دونَ رسول الله ﷺ حديثٌ يوافقه لم يَزده قوة، وحديثُ النبي ﷺ مُستغنٍ بنفسِه، وإن كان يُروى عمَّن دونَ رسول الله ﷺ حديثٌ يخالفه لم ألتفِتْ إلى ما خالفه، وحديثُ رسولِ الله ﷺ أولى أن يُؤخذ به، ولو عَلِمَ مَن رُوي عنه خلافُ سنةِ رسول الله ﷺ سُنَّتَه اتبعها إن شاء الله)[481].

وسار على هذا تلميذُه الإمامُ أحمدُ رحمه الله، فقد قال ابن القيم في "إعلام الموقعين": (إذا وَجد النصَّ أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالَفه ولا من خالفه كائِنا مَن كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلافِ عمرَ في المبتوتة، لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب، لحديث عمار بن ياسر، ولا إلى خلافه في استدامة المُحْرِمِ الطيبَ الذي تطيب به قبل إحرامه، لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا إلى خلافه في منع المفرِد والقارِن من الفسخ إلى التمتع، لصحة أحاديث الفسخ، وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في الغسل من الإكسال، لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسولُ الله - ﷺ - فاغتسلا، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن عليّ أنَّ عدة المتوفى عنها الحاملِ أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية، ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر، لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصَّرْف، لصحة الحديث بخلافه، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك، وهذا كثيرٌ جدا، ولم يكن يُقَدِّمُ على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قولَ صاحب)[482].

ولهذا قال ابن القيم في كتاب "الروح" : (إنَّ تجريد المتابعة أنْ لا تُقدِّمَ على ما جاء به قولَ أحدٍ ولا رأيَه، كائنا مَن كان، بل تنظر في صحة الحديث أوَّلا، فإذا صح لك نظرتَ في معناه ثانيا، فإذا تبين لك لم تَعدِلْ عنه ولو خالفك مَن بين المشرق المغرب، ومعاذ الله أن تتفق الأمةُ على مُخالفة ما جاء به نبيُّها، بل لا بد أن يكون في الأمةِ من قال به ولو لم تَعْلَمْه، فلا تجعل جهلَك

---

(480) الرسالة (ص 330)

(481) مناقب الشافعي للبيهقي 510/1 - 511

(482) إعلام الموقعين 50/2 - 53



بالقائل به حجةً على الله ورسولِه[483]، بل اذهب إلى النص ولا تَضعُف، واعلم أنه قد قال به قائلٌ قطعا ولكن لم يصل إليك)[484].

(483) قال ابن القيم في بيان أصول فتاوى الإمام أحمد: (لم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثيرٌ من الناس إجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك الشافعي أيضا نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماع، ولفظه: ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه، ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك، هذا لفظه. ونصوص رسول الله - ﷺ - أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة **أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص**؛ فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده). إعلام الموقعين 53/2 - 54

قال: (فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: "ثبت عن النبي - ﷺ - أنه قال كذا وكذا"، يقول: من قال بهذا؟ ويجعل هذا دفعا في صدر الحديث، أو يجعل جهله بالقائل به حجة له في مخالفته وترك العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحل له دفع سنن رسول الله - ﷺ - بمثل هذا الجهل، وأقبح من ذلك عذره في جهله؛ إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة، وهذا سوء ظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله - ﷺ -، وأقبح من ذلك عذره في دعوى هذا الإجماع، وهو جهله وعدم علمه بمن قال بالحديث، **فعاد الأمر إلى تقديم جهله على السنة**، والله المستعان. ولا يعرف إمام من أئمة الإسلام ألبتة قال: لا نعمل بحديث رسول الله - ﷺ - حتى نعرف من عمل به، فإن جهل من بلغه الحديث من عمل به لم يحل له أن يعمل به كما يقول هذا القائل). إعلام الموقعين 180/6

وقال أيضا: (إنَّ عِلْمَ المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهلُ عليه بكثيرٍ مِن علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم؛ وهذا إن لم يكن متعذرا فهو أصعب شيء وأشقه إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصولَ لنا إليه ويترك الحوالة على كتابه وسنة رسوله اللذين هدانا بهما، ويسرهما لنا، وجعل لنا إلى معرفتهما طريقا سهلة التناول من قرب؟ ثم ما يدريه فلعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم، وليس عدم العلم بالنزاع علما بعدمه، فكيف يقدم عدم العلم على أصل العلم كله؟ ثم كيف يسوغ له ترك الحق المعلوم إلى أمر لا علم له به، وغايته أن يكون موهوما، وأحسن أحواله أن يكون مشكوكا فيه شكا متساويا أو راجحا؟ ثم كيف يستقيم على هذا رأي من يقول: انقراض عصر المجمعين شرط في صحة الإجماع، فما لم ينقرض عصرهم فلمن نشأ في زمنهم أن يخالفهم، فصاحب هذا السلوك لا يمكنه أن يحتج بالإجماع حتى يعلم أن العصر انقرض ولم ينشأ فيه مخالف لأهله؟ وهل أحال الله الأمة في الاهتداء بكتابه وسنة رسوله على ما لا سبيل لهم إليه ولا اطلاع لأفرادهم عليه؟ وترك إحالتهم على ما هو بين أظهرهم حجة عليهم باقية إلى آخر الدهر متمكنون من الاهتداء به ومعرفة الحق منه، وهذا من أمحل المحال، وحين نشأت هذه الطريقة تولد عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول، وانفتح باب دعواه، وصار من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة قال: هذا خلاف الإجماع. وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام، وعابوا من كل ناحية على من ارتكبه، وكذبوا من ادعاه؛ فقال الإمام أحمد -ﷺ- في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس

وقال: (وقد كان السلف الطيب يشتد نكيرُهم وغضبُهم على من عارض حديثَ رسول الله - ﷺ - برأيٍ أو قياسٍ أو استحسانٍ أو قولِ أحدٍ من الناس كائنا من كان، ويَهْجُرون فاعلَ ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يُسوغون غيرَ الانقياد له والتسليم والتلقي بالسمع والطاعة، ولا يَخطُر بقلوبهم التوقُّفُ في قبوله حتى يشهدَ له عملٌ أو قياسٌ أو يوافِقَ قولَ فلان وفلان، بل كانوا عاملين بقوله: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}، وبقوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}، وبقوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} وأمثالها)[485].

قال: (فانظر هل كان في الصحابة مَن إذا سمع نصَّ رسولِ الله ﷺ عارضه بقياسه أو ذوقه أو وَجْدِه أو عقله أو سياسته، وهل كان قطُّ أحدٌ منهم يُقدِّم على نص رسول الله عقلا أو قياسا أو ذوقا أو سياسة أو تقليدَ مقلد، فلقد أكرم اللهُ أعينَهم وصانها أن تنظر إلى وجه من هذا حالُه أو يكون في زمانهم، ولقد حكم عمر بن الخطاب ﷺ على من قدَّم حكمَه على نص الرسول بالسيف، وقال: هذا حكمي فيه، فيالله كيف لو رأى ما رأينا وشاهد ما بُلينا به من تقديم رأي كلِّ فلان وفلان على قول المعصوم ومعاداة من اطرح آراءَهم وقدَّم عليها قولَ المعصوم، فالله المستعان وهو الموعد وإليه المرجع)[486].

اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغنا. وقال في رواية المروزي: كيف يجوز للرجل أن يقول: "أجمعوا"؟ إذا سمعتهم يقولون: "أجمعوا" فاتهمهم، لو قال: "إني لم أعلم مخالفا" كان. وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب، ما علمه أن الناس مجمعون؟ ولكن يقول: "ما أعلم فيه اختلافا" فهو أحسن من قوله إجماع الناس. وقال في رواية أبي الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا). إعلام الموقعين 558/3 - 559

وقد قال أبو الحسن السندي في حواشيه على "فتح القدير" : (إن قول العلماء يحتاج في ثبوته وصحته وكونه يصلح للعمل به إلى الكتاب والسنة، حتى إن ما خالف الكتاب والسنة ولا يوافقهما يرد، أولا ترى كتب الفقهاء يقولون في كل قول وحكم: لقول الله عز وجل أو لقول رسول الله ﷺ، فكيف يحتاج العمل بالكتاب والسنة إلى قول العلماء، وهل هذا إلا شبه الدور الممنوع وقلب للمعقول ونقض للأصول وجعل الفروع أصلا والأصل فرعا). إيقاظ الهمم (ص 62) ، وانظر: هامش كتاب "الرسالة" للشافعي (ص 425)

(484) الروح (ص 264)

(485) إعلام الموقعين 188/4

(486) مدارج السالكين 325/1

قلت: ثم إنَّ الاستصلاحَ والرأيَ المنبَتَّ عن الدليل الشرعي هو عين الهوى على التحقيق.

قال ابن عاشور: (الهوى هو ما يميل إليه الإنسانُ من غير دليل, قال تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ})[487].

وقال ابن تيمية: (فلما كان اتباعُ الهوى يُضل عن سبيل الله أخبر -تعالى- بأن الضلال مع اتباع الهوى في غير موضع من كتابه، كقوله تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ}، وقوله: {وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ}, وقوله: {وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ}, وقال: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً}. كما أخبر أنَّ الهدى مع السنة التي هي اتباعُ سبيله، كقوله: {وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا * وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا}، وقال تعالى: {وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا}، وقوله: {وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ}، وقوله: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}. ولهذا كان السلفُ يسمون أهلَ البدع أهلَ الأهواء، فإنهم على ضلال، والضلالُ مستلزمٌ لاتباع الهوى، كما أن الهُدى لازمٌ لاتباع سبيله، وهذا الهدى الثاني كما في قوله: {وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى}، قال طائفة من التابعين: لَزِمَ السنةَ والجماعة)[488].

قلت: وعليه فما ثَمَّ في هذا الباب إلا الشرع أو الهوى, إذ لا واسطة بينهما.

قال الشيخ عبد الكريم زيدان: (معيارُ المصلحة والمفسدة هو الإسلام، فما شَهِدَ له الإسلامُ بالصلاح فهو المصلحة, وما شهد له بالفساد فهو المفسدة، والخروجُ عن هذا المعيار معناه اتباعُ الهوى، والهوى باطلٌ لا يَصلُح لتمييز الصلاح من الفساد، قال تعالى: {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}، فليس هناك إلا الحق والهوى، والحقُّ هو ما أنزله الله, وفيه بيانٌ للمصلحة والمفسدة، وما عداه الهوى, وهو باطل, وفيه فسادٌ للناس, فالمصلحة إذن في اتباع الحق المنزَّلِ من عند الله وهَجْرِ ما سواه)[489].

وقال ابن القيم: (كلُّ ما الناسُ فيه فإما طاعةٌ للرسول, وإما هوًى للنفوس, لا يَخرُج عن الأمرين, وكلُّ ما ليس بطاعةٍ للرسول فهو هوًى للأنفس, قال تعالى: {فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ

(487) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 32)

(488) جامع المسائل 145/6 - 146

(489) أصول الدعوة (ص 302)

فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ})[490].

قال: (قسم الأمرَ إلى أمرين لا ثالثَ لهما، إمَّا الاستجابة لله والرسول وما جاء به، وإما اتباع الهوى، فكلُّ ما لم يأتِ به الرسولُ فهو من الهوى.

وقال تعالى: {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ}, فقسم سبحانَه طريقَ الحكم بين الناس إلى الحق, وهو الوحيُ الذي أنزله الله على رسوله، وإلى الهوى, وهو ما خالفه.

وقال تعالى لنبيه - ﷺ - : {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ}, فقسم الأمرَ بين الشريعة التي جعله هو سبحانه عليها وأوحى إليه العملَ بها وأمر الأمة بها, وبين اتباعِ أهواء الذين لا يعلمون, فأمر بالأول ونهى عن الثاني.

وقال تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ}, فأمر باتباع المنزل منه خاصة, وأعلم أن من اتبع غيرَه فقد اتبع من دونه أولياء)[491].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (إنَّ العقلَ إذا لم يكن مُتبعا للشرع لم يَبْقَ له إلا الهوى والشهوة, وأنت تعلم ما في اتباع الهوى وأنه ضلالٌ مبين, ألا ترى قولَ الله تعالى : {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ}, فحصر الحكمَ في أمرين لا ثالثَ لهما عندَه, وهو الحقُّ والهوى, وعَزَلَ العقلَ مجردا, إذ لا يمكن في العادة إلا ذلك, وقال: {وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ}, فجعل الأمر محصورا بين أمرين: اتباع الذكر واتباع الهوى, وقال: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ}, وهي مثل ما قبلها, وتأملوا هذه الآية, فإنها صريحةٌ في أنَّ مَن لم يتبع هدى الله في هوى نفسِه فلا أحدَ أضلُّ منه)[492].

---

(490) الكلام على مسألة السماع (ص 12 - 13)

(491) إعلام الموقعين 88/2 - 89

(492) الاعتصام 68/1 - 69



وقال في "الموافقات" : (جعل اللهُ اتباعَ الهوى مضادًّا للحق، وعدَّه قسيما له، كما في قوله تعالى: {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} الآية, وقال تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى}, وقال في قسيمه: {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}, وقال: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}.

فقد حصر الأمرَ في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى، فلا ثالثَ لهما، وإذا كان كذلك، فهما متضادان، وحين تعيَّن الحقُّ في الوحي توجه للهوى ضدُّه، فاتباع الهوى مضادٌّ للحق.

وقال تعالى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ}, وقال: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}. وقال: {الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ}, وقال: {أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ}.

وتأمل، فكلُّ موضعٍ ذكَر اللهُ تعالى فيه الهوى، فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال: "ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه", فهذا كلُّه واضحٌ في أنَّ قَصْدَ الشارعِ الخروجُ عن اتباع الهوى والدخولُ تحت التعَبُّدِ للمولى)[493].

ومن هنا قال في كتاب "الموافقات" أيضا: (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراجُ المكلَّفِ عن داعيةِ هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارا، كما هو عبدٌ لله اضطرارا)[494].

وقال فيه أيضا: (إنَّ الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلَّفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يَجتمِع مع فرضِ أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطَلَبِ منافعِها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربُّنا سبحانه: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ} الآية)[495].

ولهذا قال الغزالي في "المستصفى" : (ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كلِّ مسألةٍ أطيبَها عنده فيتوسع, قال: وهذا التحقيق, وهو أنَّا نعتقد أنَّ لله تعالى سِرًّا في رد العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهمَلين متبِعين للهوى مسترسِلين استرسالَ البهائم من غير أن يَزُمَّهم لِجامُ التكليف فيردهم من جانب إلى جانب, فيتذكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى فيهم في

---

(493) الموافقات 2/290 - 291

(494) السابق 2/289

(495) السابق 2/63 - 64

كل حركةٍ وسكون يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دُمْنا نَقدِر على ضبطهم بضابطٍ فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان)[496].

والضابط عند الغزالي: (أنه يلزمه اتباعُ الأفضل)[497].

فإن قال العامي: كيف السبيلُ إلى ذلك؟ أجابه الغزالي: (اجتهد مع نفسك, وانظر إلى الأئمة أيهم أفضل عندك وصوابه أغلب على قلبك كما لو كنت مريضا وفي البلد أطباء وإنك تراجع بعض الأطباء باجتهادك لا بهواك وطبعك, فيكفيك مثلُ ذلك الاجتهاد, فمن غلب على ظنك أنه الأفضلُ فاتَّبِعْه)[498].

وقال في "المستظهري" : (المختار عندنا أنه يجب أن يقلد من يعتقد أنه أفضلُ القوم وأعرفُهم, ومستنَدُ اعتقادِه إما تقليدٌ سماعي من الأبوين, وإما بحث عامي عن أحواله, وإما تسامع عن ألسنة الفقهاء, وبالجملة يحصل له ظنٌّ غالِب من هذه المستنَدات, فعليه اتباعُ ظنِّ نفسِه كما على المجتهد اتباعُ ظن نفسه, وهذا ليس بكليٍّ في الشرع, لأنَّ الشرعَ يشتمل على مصلحةٍ جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة, أما الجزئية فما يُعرف عنها دليلُ كلِّ حكم وحِكْمتُه, أما المصلحة الكلية فهي أن يكون كلُّ مكلَّف تحت قانونٍ معيَّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله وإعتقاداته, فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها, حتى يرتاض بلجام التقوى وتأديب الشرع وتقسيمه إلى ما يطلقه وإلى ما يحجر عليه فيه, فيقدم حيث يطلق الشرع ويمتنع حيث يمنع[499], ولا يتخذ إلهه هواه ويتبع فيه مناه, ومهما خيرنا المقلِّدين في مذاهب الأئمة ليستمد منها أطيبها عنده اضطرب القائلون في حقه, فلا يبقى له مرجعٌ إلا شهوته في الاختيار, وهو مناقض للغرض الكلي, فرأينا أن نحصره في قالب وأن نضبطه بضابط, وهو رأيُ شخصٍ واحد, لهذا المعنى, ولهذا اختلفت قوانينُ الأنبياء في الأعصار

---

(496) المستصفى (ص 374)

(497) السابق.

(498) القسطاس المستقيم (ص 81)

(499) قلت: عبارة الغزالي هنا قد نقلها الشاطبي بلفظها دون أن يشير إلى مصدرها فقال في "الموافقات" : (إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع). الموافقات 123/3

بالإضافة إلى التفصيل ولم تختلف في أصل التكليف ودعوة الخلق عن اتباع الهوى إلى طاعة قانون الشرع, فهذا ما نراه مختارا في حق آحاد المقلدين)[500].

وقال الجويني في "الغياثي" : (على المقلِّدِ ضَرْبٌ من النظر في تعيين مقلَّده، وليس له أن يقلِّد من شاء من المفتين مع تبايُن المذاهب وتباعد الآرّاء والمطالب، وكيف يسوغ التخييرُ بين الأخذ بمذهب التحريم ومذهب التحليل؟ ولا يُتصوَّرُ المصيرُ إلى هذه السبيل مع تفاوُتِ مناصب المفتين وأهل التحصيل)[501].

وقال ابن الوزير اليماني: (لو جاز للمقلِّد أن يتخير عند الاختلاف ما يشاء من غير ترجيح, لكان مخيَّرا بين التحليل والتحريم, إن شاء حلَّل الشيء, وإن شاء حرم, وإن شاء أوجب, وإن شاء حرم ثم حلل أو أحل ثم حرم, بغير دليلٍ ولا ضابط, وهذا ممنوع؛ لأنه يؤدِّي إلى تمكُّنِ العوام من سقوط جميع التكاليف الظنية الخلافية والإجماعية, أما الخلافية, فظاهر, وأما الإجماعية الظنية؛ فلأن في العلماء من يقول: إن الإجماع المنقول بالآحاد لا يجب العملُ به, فيقلدون من قال بهذا, وحينئذ لا يجب عليهم إلا الضروريات من الدين أو من الإجماع, لكن الضروريات من الإجماع هي الضروريات من الدين, فحينئذ لا يجبُ عليهم إلا المعلومُ ضرورةً من الدين)[502].

قلت: المقام يحتاج إلى تحرير, فنقول: للعامي حالتان:

الأولى: أن يكون قد بلغته أقوالُ العلماء في مسألته, ولنفرض كونها معاملة مالية, فهو على علمٍ بكون فلانٍ يُجيز مثلَ هذه المعاملة, وأما فلان فاشتهر عنه المنع, فهنا تتعين مطالبتُه بالنظر في الأفضل والأعلم بحسب الطاقة, وإلا أسلمناه إلى الهوى المنافي لمقصد الشرع من بقاء فعل المكلف مزموما بزمام الشرع والتعبد.

وأما الحالة الثانية: فهي التي يكون العامي فيها جاهلا بمقالات أعيان المفتين في نازلته, فهنا لا وجهَ لتكليفِه بتحرِّي الأفضل والأعلم إلا أن يكون ذلك على جهة الأولوية لا الوجوب[503], وعليه فيكفيه أن يستفتي من استوفى الشروطَ التي قررها العلماء, وهو القدرُ

---

(500) فضائح الباطنية (ص 98 - 99)

(501) الغياثي (ص 296)

(502) الروض الباسم 213/1

(503) قال العز بن عبد السلام في "قواعده" 159/2 : (لا يجب تقليدُ الأفضل وإن كان هو الأولى، لأنه لو وجب تقليدُه لما قلد الناسُ الفاضلَ والمفضولَ في زمن الصحابة والتابعين من غير نكير، بل كانوا مسترسلين في تقليد الفاضل

المشترك الذي يتأهل به المفتي، ثم ما يقع وراء ذلك من التفاوت بين العلماء، لا يلزمه البحث عنه، وهذا بشرط قصد معرفة الشرع من غير مراعاةٍ للهوى. وهذا كما ترى لا يلزمه شيءٌ من التخيير بين التحليل والتحريم.

ومن هنا فإنَّ قولَ الغزالي في الضابط الذي يَضبِطُ المكلَّفَ ويحجُزه عن مسايرة الهوى: (هو رأيُ شخص واحد) محلُّ نظر، لأنه لا يتعين طريقا لمنع الاسترسال مع الهوى، إذ عدمُ الاسترسال مع الهوى أعمُّ من التقيُّدِ برأيِ شخصٍ واحد، والأعمُّ لا إشعارَ له بأخصَّ معيَّنٍ كما هو معلوم، كيف ولو كان ذلك متعينا لرأينا البدارَ إليه من أهل الصدر الأول، فهم أولى الناس بالتباعُد عن مراتع الهوى بشهادة النبي ﷺ لهم بالخيرية، لكن واقع حالِهم كان على خلاف ذلك.

قال الزركشي في "البحر المحيط" : ("مسألة": هل يجب على العامي التزامُ تقليدِ معيَّنٍ في كلِّ واقعة؟ فيه وجهان، قال إلكيا: يلزمه. - وقال ابن برهان: لا، ورجَّحه النوويُّ في "أوائل القضاء" وهو الصحيح، فإنَّ الصحابة - رضوان الله عليهم - لم ينكروا على العامَّةِ تقليدَ بعضِهم من غير تقليد. وقد رام بعضُ الخلفاء زمنَ مالكٍ حَمْلَ الناسِ في الآفاق على مذهب مالك، فمنعه مالكٌ واحتج بأن الله فرَّق العلم في البلاد بتفريق العلماء فيها، فلم يَرَ الحَجْرَ على الناس)[(504)].

وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (إن الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أنْ ظهرت المذاهبُ الأربعة يُقلدون مَن اتفق من العلماء مِن غير نكيرٍ مِن أحدٍ يُعتبر إنكارُه، ولو كان ذلك باطلا لأنكروه)[(505)].

وقال الشعراني في "الدرر المنثورة" : (لم يَبْلُغْنا أنَّ أحدا من السلف أمر أحدا أن يتقيد بمذهبٍ معين، ولو وقع ذلك منهم لوقعوا في الإثم لتفويتهم العملَ بكلِّ حديثٍ لم يأخذ به ذلك المجتهدُ الذي أمر الخَلْقَ باتباعه وحدَه، والشريعةُ حقيقةً إنما هي مجموعُ ما هو بأيدي المجتهدين كلِّهم لا بيدِ واحدٍ منهم، ولم يُوجِبِ اللهُ تعالى على أحدٍ التزامَ مذهبٍ معين من

والأفضل، ولم يكن الأفضل يدعو الكلَّ إلى تقليد نفسه، ولا المفضول يمنع من سأله مع وجود الفاضل، وهذا مما لا يرتاب فيه عاقل) اهـ.

(504) البحر المحيط 373/8 - 374

(505) قواعد الأحكام 159/2



مذاهب المجتهدين بخصوصه, لعدم عصمته, ومن أين جاء الوجوبُ والأئمة كلُّهم قد تبرَّءوا من الأمر باتباعهم وقالوا: إذا بلغكم حديثٌ فاعملوا به واضربوا بكلامنا عُرْضَ الحائط)[506].

وقال الدهلوي: (اعلم أنَّ الناسَ كانوا قبل المائة الرابعة غيرَ مُجْمِعين على التقليد الخالص لمذهبٍ واحد بعينه، قال أبو طالب المكي في "قوت القلوب" : إن الكتب والمجموعات محدَثة، والقولُ بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس، وانتحاء قوله والحكاية له في كل شيء والتفقه على مذهبه - : مُحدَث, لم يكن الناسُ قديما على ذلك في القرنين الأول والثاني انتهى. أقول: وبعد القرنين حدث فيهم شيءٌ من التخريج غيرَ أنَّ أهل المائة الرابعة لم يكونوا مجتمِعين على التقليد الخالص على مذهبٍ واحد والتفقهِ له والحكايةِ لقوله كما يظهر من التتبع)[507].

وقال ابن القيم: (إنا نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجلٌ واحد اتخذ رجلا منهم يقلده في جميع أقواله فلم يُسقِط منها شيئا، وأسقط أقوالَ غيره فلم يأخذ منها شيئا, ونعلم بالضرورة أنَّ هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين، فليُكَذِّبْنا المقلِّدون برجلٍ واحد سلك سبيلَهم الوخيمة في القرون الفضيلة على لسان رسول الله - ﷺ -، وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله - ﷺ -)[508].

وقال ابن الوزير: (وبالجملة: فالمعلومُ ضرورةً أنَّ العامِّيَّ في زمن الصحابة كان يفزع في الفتوى إلى من شاء منهم, من غير نكيرٍ في ذلك, وهذا من الأمور المعلومة, وقد احتجَّ بذلك ابنُ الحاجب في "مختصر المنتهى" على أنَّ الالتزام لا يجب, وادَّعى القطعَ بوقوعه, وكذلك الشيخ أبو الحسين احتج في "المعتمد" بإجماع الصحابة على عدم الالتزام, قال قطب الدين[509] في

---

(506) جلاء العينين للآلوسي (ص 198) , والفكر السامي 476/2

(507) حجة الله البالغة 260/1 , وقوت القلوب 272/1

(508) إعلام الموقعين 145/2

(509) قطب الدين الشيرازي الشافعي, قرأ على النصير الطوسي الهيئة وبحث عليه الإشارات وبرع, وقال له ابغا بن هلاكو: أنت أفضل تلامذة النصير وقد كبر فاجتهد أن لا يفوتك شيء من علومه, فقال: قد فعلت وما بقي لي به حاجة, قال ابن حجر: كان من بحور العلم ومن أفراد الذكاء, ومن تصانيفه شرح المختصر وشرح المفتاح للسكاكي وشرح الكليات لابن سينا وشرح الإشراق للسهروردي, وصنف كتابا في الحكمة سماه غرة التاج, وكان من أذكياء العالم, ولقبه عند الفضلاء الشارح العلامة, قال الذهبي: قيل: كان في الاعتقاد على دين العجائز, وكان يخضع للفقهاء ويوصي بحفظ القرآن, وكان إذا مدح يخشع, وكان يقول: أتمنى أن لو كنت في زمن النبي ﷺ ولم يكن لي سمع ولا بصر رجاءَ أن يلحظني بنظره, وكان ذا مروءة وأخلاق حسان ومحاسن, وتلاميذه يبالغون في تعظيمه. قال الشوكاني: وقد استمر على تعظيمه مَن بعدَهم حتى صار العلامة إذا أطلق لا يفهم غيره, بل جاوز ذلك كثيرٌ من المصنفين المتأخرين الذين غالب نظرهم مقصور على



شرح كلام ابن الحاجب ما لفظُه: "احتج المصنِّف بالإجماع على الجواز بوقوعه –أي بوقوع المتنازع فيه في زمن الصحابة وغيرهم– من غير إنكارٍ من أحد, ولو كان ذلك مُنكَرا لأُنكِر, ولم يُنقَل عن أحدٍ من الصحابة والتابعين الإنكارُ ولا الحَجْرُ على المستفتي في تقليد إمامٍ واحد")[510].

ولهذا قال الشهاب القرافي في "شرح المحصول" : كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام[511] يَذكُر في هذه المسألة إجماعين: أحدهما: إجماع الصحابة على أنه يسوغ للعامي الاستفتاءُ لكلِّ عالِمٍ في مسألة، ولم يُنقَل عن السلف الحَجْرُ في ذلك على العامة، ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز للصحابة إهمالُه وعدمُ إنكاره، ولأنَّ كلَّ مسألةٍ لها حكمٌ في نفسها، فكما لم يتعين الأولُ للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله، فكذلك في المسألة الأخرى. والثاني: إجماعُ الأمة على أنَّ مَن أسلم لا يجب عليه اتباعُ إمامٍ معين، بل هو مخير, فإذا قلَّد معيَّنا، وجب أن يبقى ذلك التخييرُ المُجْمَع عليه حتى يحصل دليلٌ على رفعه, ولا سيما والإجماعُ لا يرفع إلا بما هو مثلُه في القوة اهـ[512].

مثل علمه فقالوا: لا يطلق ذلك في الاصطلاح إلا عليه, ولا عتب عليهم فهم لا يعلمون بالعلوم الشرعية حتى يعرفوا مقدار أهلها, وقد عاصر صاحبَ الترجمة من أئمة العلم مَن لا يرتقي هو إلى شيءٍ بالنسبة إليهم, وكذلك جاء بعد عصره أكابرُ كما مر بك في هذا الكتاب وكما سيأتي, وأكثرهم أحق بوصفه بالعلامة فضلا عن كونه مستحقا وأين يقع من مثل من جمع منهم بين علمي المعقول والمنقول وبهر بعلومه الأفهام والعقول. ومات في رمضان سنة 710 عشر وسبعمائة. [الدرر الكامنة 100/6 - 101 , والبدر الطالع 299/2 - 300 , والأعلام 187/7 - 188]

(510) الروض الباسم 222/1 - 223

(511) وقد ذكر له حاجي خليفة في كشف الظنون (1855/2) شرحا على مختصر ابن الحاجب حيث قال: (شرحه: ابن عبد السلام: عبد العزيز، المعروف: بشيخ الإسلام. المتوفى: سنة 660، ستين وستمائة. وعلق عليه: محمد بن محمد الأسدي، القدسي. تعليقة. وسماها: (التوضيح) . وتوفي: سنة 808، ثمان وثمانمائة). ولم يذكره ابن السبكي في طبقاته (247/8 - 248) مع مصنفاته. وقد تعاصرا وتلاقيا وتعاونا, قال ابن السبكي: (واستمر الشيخ عز الدين بدمشق إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل المعروف بأبي الخيش, فاستعان أبو الخيش بالفرنج وأعطاهم مدينة صيدا وقلعة الشقيف, فأنكر عليه الشخ عز الدين وترك الدعاءَ له في الخطبة, وساعده في ذلك الشيخ أبو عمرو ابن الحاجب المالكي, فغضب السلطان منهما فخرجا إلى الديار المصرية في حدود سنة تسع وثلاثين وستمائة). طبقات الشافعية الكبرى 210/8

(512) نصرة القبض للمِسْناوي (ص 46) , والفكر السامي للحجوي 476/2 , ومواهب الجليل للحطاب 32/1 , ونفائس الأصول 3963/9 - 3964 ونقلنا عنه بالواسطة لأنَّ المطبوعَ فيه سقط.

وقد قال القرافي في "شرح التنقيح" : (قاعدة: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر, وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر ﷺ أو قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير, فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل). شرح تنقيح الفصول (ص 432 - 433 / ت: طه عبد الرؤوف سعد)



وقال الفلاني: (قال شيخُ مشايخِنا المحقق أبو الحسن السندي في حواشيه على "فتح القدير" عند قوله "لأن الحكم في حق العامي فتوى مفتيه", أفاد أنه لايتعين في حق العامي الأخذُ بمذهبٍ معيَّن, لعدم اهتدائه لما هو أولى وأحرى إلا على وجهِ الهوى كما عليه العوامُّ اليوم, ولا يتعين له بمثله الأخذُ بذلك المذهب, إذ لا عبرةَ لمثله في الشرعيات, والترجيحُ بلا مُرجِّح والتعيينُ بلا مُعَيِّنٍ مما لا سبيلَ إليه, فالواجبُ على هذا في حقه الأخذُ بقولِ عالمٍ يوثَق به في الدين, لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}, ومثله ما قال في "البحر" بعد ما نقل من "المحيط" كلاما بسيطا قال: "وقد عُلِمَ مِن هذا أنَّ مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييدٍ بمذهب, ولهذا قال في "فتح القدير" : الحكمُ في حق العامي فتوى مفتيه" انتهى)[513].

وقال ابن عابدين: (اعلم أنه ذكر في "التحرير" و"شرحه" أيضا أنه يجوز تقليدُ المفضول مع وجود الأفضل. وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية. وفي روايةٍ عن أحمدَ وطائفة كثيرة من الفقهاء: لا يجوز. ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا كأبي حنيفة والشافعي، فقيل: يلزمه، وقيل: لا, وهو الأصح اهـ وقد شاع أنَّ العاميَّ لا مذهبَ له)[514].

وقال ابن القيم: (لا واجبَ إلا ما أوجبه اللهُ ورسوله، ولم يُوجِبِ اللهُ ولا رسولُه على أحدٍ من الناس أن يتمذهب بمذهبِ رجلٍ من الأمة فيقلده دينَه دون غيره، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرَّأةً مبرأً أهلُها من هذه النسبة، بل لا يصحُّ للعاميِّ مذهبٌ ولو تمذهب به؛ فالعاميُّ لا مذهبَ له؛ لأنَّ المذهب إنما يكون لمن له نوعُ نظرٍ واستدلال، ويكون بصيرا بالمذاهب على حسبه، ولمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله، وأما من لم يتأهل لذلك البتة بل قال: أنا شافعي، أو حنبلي، أو غير ذلك؛ لم يصر كذلك بمجرد القول، كما لو قال: أنا فقيه، أو نحوي، أو كاتب؛ لم يصر كذلك بمجرد قوله.

يوضحه أن القائل إنه شافعي أو مالكي أو حنفي، يَزعُم أنه متبعٌ لذلك الإمام، سالكٌ طريقَه، وهذا إنما يصح له إذا سلك سبيلَه في العلم والمعرفة والاستدلال، فأما مع جهله وبُعدِه جدا عن سيرة الإمام وعِلْمِه وطريقه، فكيف يصحُّ له الانتسابُ إليه إلا بالدعوى المجردة والقولِ الفارغ من كل معنى؟ والعاميُّ لا يُتصور أن يَصِحَّ له مذهب، ولو تصور ذلك لم يلزمه ولا لغيره، ولا يلزم أحدا قطُّ أن يتمذهب بمذهبِ رجلٍ من الأمة بحيث يأخذ أقوالَه كلَّها ويدع أقوالَ غيره.

---

(513) إيقاظ الهمم (ص 57)

(514) حاشية ابن عابدين 48/1

وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمة، لم يَقُلْ بها أحدٌ من أئمة الإسلام وهم أعلى رتبةً وأجَلُّ قدرا وأعلم بالله ورسوله من أن يُلزموا الناسَ بذلك, وأبعدُ منه قولُ من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالمٍ من العلماء، وأبعدُ منه قولُ من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة)[515].

ثم إذا عرفتَ أنه إما الشرعُ وإما الهوى, فاعلم أنَّ المرء إنما ينزع إلى هواه ولا يَمْحَضُ الإذعانَ والاتباعَ للشريعة - الذي هو صميمُ الإسلام كما قال السيوطي: (الإسلام مدار معناه على الانقياد والإذعان)[516] - لما في اتباعها من المشقة التي امتحن الله بها عبادَه.

قال ابن عقيل: (اعلم أنَّ حملَ التكليفِ صَعْب)[517].

وقال الشاطبي: (الدخولُ تحت تكاليف الشريعة صعبٌ على النفس, لأنه أمرٌ مخالِف للهوى، وصادٌّ عن سبيل الشهوات, فيثقل عليها جدا, لأنَّ الحقَّ ثقيلٌ[518], والنفسُ إنما تنشَط بما يُوافِق هواها لا بما يخالفه)[519].

وقال الطيبي في شرح حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به" : (إنَّ النفسَ في أصلِ خَلْقِها مجبولةٌ على الميل إلى الشهوات النفسانية, والركونِ إلى استيفاء اللذات الجسمانية, فيستدعي في قهرها على طبيعتها جاذبة قوية تقمعها من أصلها, وإيمانا كاملا على اتباع الشرع, كما قال:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد ... ذا عفة فلعلة لا يظلم

أي: علة قوية وباعثة عظيمة.

وما أحسن موقع "حتى" التدريجية؛ لأنها مؤذنة بأن المضارع المنفي بـ "لا" إنما كملت على سبيل التدريج, حتى بلغت إلى درجة ألجأت الهوى إلى اتباع الشرع)[520].

وقال ابن الجوزي: (جواذب الطبع إلى الدنيا كثيرة، ثم هي من داخل، وذكرُ الآخرةِ أمرٌ خارجٌ عن الطبع، ثم هي غيب، وربما ظنَّ مَن لا عِلْمَ له أنَّ جواذب الآخرة أقوى، لما يسمع من

---

(515) إعلام الموقعين 201/4 - 202

(516) الحاوي 151/2

(517) تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص 330)

(518) في الأثر عن عمر بن الخطاب: "إن هذا الحق ثقيلٌ مري، وإن الباطل خفيف وبي". أدب الدنيا والدين للماوردي (ص 29)

(519) الاعتصام 215/1

(520) الكاشف عن حقائق السنن 637/2



الوعيد في القرآن, وليس كذلك, لأنَّ مَثَل الطبع في ميله إلى الدنيا كالماء الجاري, فإنه يطلب الهبوط، وإنما رفعُه إلى فوق يحتاج إلى التكلُّف, ولهذا أجاب معاون الشرع بالترغيب والترهيب يقوى جند العقل, فأما الطبع فجواذبه كثيرة، وليس العجب أن يَغلِب، إنما العجب أن **يُغلَب**)[521].

ولهذا قيل: (إن الفساد يهبط من أعلى إلى أسفل, وإن الإصلاح يصعد من أسفل إلى أعلى)[522].

قلت: وشاهدُ هذا ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: "حُجبت النار بالشهوات وحجبت الجنة بالمكاره".

قال العز بن عبد السلام: (خلق الله تعالى الإنسانَ مجبولا على السعي فيما يلذه من الشهوات, وعلى النفور مما يَشق عليه من المؤلمات, فكان من محنته لعباده أنْ كلَّفهم بفعل ما يَشُقُّ عليهم من الطاعات وبترك ما يشق عليهم تركُه من المخالفات, فحَفَّ جنته بالمكاره وحف ناره بالشهوات)[523].

وقال الحافظ في "الفتح" : (إنَّ المرادَ بالمكاره هنا ما أُمِر المكلَّفُ بمجاهدة نفسه فيه فعلا وتركا, كالإتيان بالعبادات على وجهها والمحافظة عليها واجتناب المنهيات قولا وفعلا, **وأطلق عليها المكاره لمشقتها على العامل وصعوبتها عليه**[524], ومن جملتها الصبرُ على المصيبة والتسليم لأمر الله فيها, والمراد بالشهوات ما يُستلَذ من أمور الدنيا مما منع الشرعُ من تعاطيه إما بالأصالة وإما لكون فعلِه يستلزم تركَ شيءٍ من المأمورات, ويلتحق بذلك الشُّبُهاتُ والإكثارُ مما أبيح خشية أن يُوقِع في المحرَّم, فكأنه قال: لا يوصل إلى الجنة إلا بارتكاب المشقات المعبَّرِ

---

(521) صيد الخاطر (ص 25)

(522) علل وأدوية لمحمد الغزالي (ص 83)

(523) مقاصد الرعاية (ص 22)

(524) وقد قال الله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ}. قال البغوي في "معالم التنزيل" 246/1 : (قال بعض أهل المعاني: هذا الكره من حيث نفورُ الطبع عنه, لِمَا فيه من مؤنة المال ومشقة النفس وخطر الروح، لا أنهم كَرِهوا أمرَ الله تعالى) اهـ. وقال القاسمي في "محاسن التأويل" 100/2 : (وهذا الكره إنما حصل من حيث نفورُ الطبع عن القتال- لما فيه من مؤنة المال، ومشقة النفس، وخطر الروح والخوف- فلا ينافي الإيمانَ, لأنَّ كراهة الطبع جبليةٌ لا تنافي الرِّضاءَ بما كُلِّف به, كالمريض الشارب للدواء البشع) اهـ. وقال ابن عاشور في "التحرير والتنوير" 321/2 : (ومعلومٌ أنَّ كراهية الطبعِ الفعلَ لا تنافي تلقِّي التكليفِ به برضًا, لأنَّ أكثرَ التكليف لا يخلو عن مشقة) اهـ.

عنها بالمكروهات, ولا إلى النار إلا بتعاطي الشهوات, وهما محجوبتان, فمن هتك الحجابَ اقتحم)[525].

وفي روايةٍ للحديث: "حُفَّت" بالمهملة والفاء, قال الحافظ: (من الحفاف, وهو ما يحيط بالشيء حتى لا يتوصل إليه إلا بتخطيه, فالجنة لا يتوصل إليها إلا بقطع مفاوز المكاره, والنار لا ينجى منها إلا بترك الشهوات)[526].

قال القسطلاني: (وهذا الحديثُ من جوامع كلمه - ﷺ - وبديع بلاغته في ذم الشهوات وإن مالت إليها النفوس, والحض على الطاعات وإن كرهتها النفوس وشقت عليها)[527].

قلت: ولهذا يقولون في تعريف التكليف: "طلب ما فيه كلفة", أي: مشقة.

قال ابن عاشور: (التكليف تفعيل بمعنى جعله ذا كلفة، والكلفة: المشقة، والتكلف: التعرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعلٍ فيه كلفة، وهو اصطلاحٌ شرعي جديد)[528].

قلت: وهذا لا ينافي ما علم بالضرورة من رفع الحرج في الدين, فقد قال الشاطبي في "الموافقات" : (لا يُنازَع في أن الشارع قاصدٌ للتكليف بما يلزم فيه كلفةٌ ومشقةٌ ما, ولكن لا تُسمى في العادة المستمرة مشقةً كما لا يُسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرُّف وسائرِ الصنائع, لأنه ممكنٌ معتادٌ لا يَقطَع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد, بل أهلُ العقول وأربابُ العادات يَعُدُّون المنقطعَ عنه كسلان, ويذمونه بذلك, فكذلك المعتادُ في التكاليف, وإلى هذا المعنى يَرجع الفرقُ بين المشقة التي لا تُعدُّ مشقةً عادةً والتي تعد مشقة, وهو أنه إن كان العملُ يؤدي الدوامُ عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه وإلى وقوع خللٍ في صاحبه في نفسه أو ماله أو حالٍ من أحواله, فالمشقة هنا خارجةٌ عن المعتاد, وإن لم يكن فيها شيءٌ من ذلك في الغالب فلا يُعد في العادة مشقة وإن سميت كلفة, فأحوالُ الإنسان كلُّها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته, ولكن جُعِل له قدرةٌ عليها بحيث تكون تلك

---

(525) فتح الباري 320/11

(526) السابق 320/11 - 321

(527) إرشاد الساري 279/9

(528) التحرير والتنوير 432/2

التصرفاتُ تحت قهره لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات, فكذلك التكاليف, فعلى هذا ينبغي أن يُفهم التكليفُ وما تضمن من المشقة)[529].

قال ابن عاشور في "تفسيره" : (فإن قلت: ما الحكمةُ في جعلِ أشياءَ كثيرةٍ نافعة مكروهة، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة، وهلا جعل اللهُ تعالى النافعَ كلَّه محبوبا, والضارَّ كلَّه مكروها, فتنساق النفوسُ للنافع باختيارها وتجتنب الضارَّ كذلك... قلت: إنَّ حكمة الله تعالى بنت نظامَ العالَم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحا للأمرين, وأراه طريقي الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافعُ أكثرَ من الضار, ولعلَّ وجودَ الأشياء الضارة كوَّنه الله لتكون آلةً لحمل ناسٍ على اتباع النافع كما قال تعالى: {فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ}، وقد أقام نظامَ هذا العالم على وجود المتضادات، وجعل الكمالَ الإنساني حاصلا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت، وجعل الله الكمالَ أقلَّ من النقص لتظهر مراتبُ النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه، فاكتسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا, فكثر الضار وقل النافع بما كسب الناسُ وفعلوا, قال تعالى: {قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ}, وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقلَّ من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال، وأحيطت عزتُها ونفاستها بصعوبة مَنالِها على البشر, وبما يحف بها من الخطر والمتاعب، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوسُ بسهولة لاستوى فيها الناس, فلم تَظهَر مراتبُ الكمال, ولم يقع التنافسُ بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها, قال أبو الطيب:

ولا فضل فيها للشجاعة والندى ... وصبر الفتى لولا لقاء شَعوب[530]

---

(529) الموافقات 214/2

(530) قال عز الدين الأزدي المُهَلَّبي في "المآخذ على شراح المتنبي" 20/1 : (إن الشجاع لو لم يتخوف الموت، ويجوز وقوع الهلاك، لما كان لإقدامه فضل. وكذلك الصابر؛ لأنه بمنزلة الشجاع, لأن الصبر شجاعة، والشجاعة صبر. وكذلك يقال في الجواد: إنه إذا أعطى ماله وهو واثق بالسلامة في غزو الأعداء، وسلب الأموال، واقتحام الأخطار في الأسفار بقطع البحار، وجوب القفار، لم يكن له بالجود فضل؛ لأنه قادر على خلف ما يعطي من غير خوف هلاك، ولا تجويز تلف. وهذا مثلُ قولِه أيضا:

لولا المَشَقَّةُ سَادَ النَّاسُ كلهُمُ ... الجُودُ يُفْقِرُ والإقدَامُ قَتَّالُ).



فهذا سببُ صعوبةِ الكمالاتِ على النفوس.

ثم إن الله تعالى جعل نظامَ الوجود في هذا العالَم بتولُّدِ الشيءِ من بين شيئين, وهو المعبر عنه بالازدواج، غير أنَّ هذا التولد يحصل في الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى: {وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ}, وأما حصولُه في المعاني، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معنيي صفتين أخريين متضادتين تتعادلان في نفس, فينشأ عن تعادُلِهما صفةٌ ثالثة, والفضائلُ جعلت متولِّدة من النقائص, فالشجاعة من التهور والجبن، والكرم من السرف والشح، ولا شك أنَّ الشيء المتولد من شيئين يكون أقلَّ مما تولد منه، لأنه يكون أقلَّ من الثلث، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولُّدُ صفةٍ ثالثة، بل حتى يحصل التعادُل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين, وذلك عزيزُ الحصول, ولا شك أنَّ هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات، فكانت صعبةً عليها, لقلة اعتيادها إياها. ووراءَ ذلك فالله حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خُلِقت لأجله، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان, وهذا النظامُ كلُّه تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدي عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال: "الدنيا مزرعة الآخرة"[531].

قلت: على أنه ما كلُّ مشتهًى محبوبٍ إلى النفس مذمومٌ شرعا.

قال الغزالي في "الإحياء" : (وأما الشهوات فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل, ولا يتبع كلَّ شهوةٍ **ولا يترك كلَّ شهوة**, بل يتبع العدل)[532].

وهذا معنى قولِ عمر ﷺ: "من اتقى اللهَ لم يَصنَع ما يريد", قال المنياوي: (أي: لاستقامته بمخالفةِ نفسِه)[533]. قلت: ومعلومٌ أنَّ (ما) صيغةُ عموم, فيكون المعنى لم يصنع كل ما يريد, ولكن يحجز نفسَه عن مسايرة مراداتِها المخالفةِ لمراد خالقها.

وقال أيضا 24/2 : (لا لبس في أن الشجاع، لو تقدم في الحرب، وأقدم على الطعن والضرب، وهو على يقينٍ من السلامة، لم يكن له فضل في ذلك، لأنه قد وثق بالحياة، فلا يضره إلقاء نفسه للمهالك. فكان الناس يتساوون، فلم يكن لأحدهم مزية على الآخر. وكذلك يقال في الجواد، وإنه إذا تيقن البقاء، ووثق بالسلامة، لم يكن له فضل في العطاء، لأنه قادر على إخلافه بالإغارة على الأموال ولا يقتل، ورده بالتجارة في البر والبحر، ولا يهلك، ولا يغرق. فهذا يبين لك إنما يحمد الإقدام، ويحسن السماح، عند تجويز الهلاك. ولولا ذلك لم يكونا كذلك).

(531) التحرير والتنوير 322/2 - 323

(532) إحياء علوم الدين 230/3

(533) حاشية المنياوي على شرح الجوهر المكنون للدمنهوري (ص 14)



ولهذا قال النووي في قوله ﷺ "حفت النار بالشهوات" : (أما الشهواتُ التي النارُ محفوفةٌ بها, فالظاهرُ أنها **الشهواتُ المحرَّمة** كالخمر والزنا والنظر إلى الأجنبية والغِيبة واستعمال الملاهي ونحو ذلك, وأما الشهواتُ المباحة فلا تدخل في هذه, لكن يُكرَه الإكثارُ منها مخافةَ أن يَجُرَّ إلى المحرَّمة أو يُقسِّيَ القلبَ أو يَشغَلَ عن الطاعات أو يُحوِجَ إلى الاعتناء بتحصيل الدنيا للصرف فيها ونحو ذلك)[534].

وقال الصنعاني: (المراد بالشهوات ما يُستلَذُّ **مما مَنَعَ الشرعُ عنه**)[535].

وقد قال الشيخ عبد القادر الجيلاني: (إذا أردت الفلاحَ فخالِفْ نفسَك في موافقةِ ربِّك عز وجل, ووافِقْها في طاعته, وخالفها في معصيته)[536].

قلت: معناه - والله أعلم - أن النفس إن دعت إلى خلاف موافقة الرب لزم مخالفتُها لأنه لا تتم موافقةُ الرب إلا بذلك, وإن دعت إلى الطاعة أجيبت, لأن موافقتها عندئذ لازمةٌ لموافقة الرب تعالى, وإن دعت إلى المعصية لزم مخالفتها لأن الطاعة لا تتم إلا بذلك, ففُهِم أنَّ المدارَ على الطاعة والموافقة للرب ﷻ, وذلك هو المقصود, وما سوى ذلك من موافقة النفس أو مخالفتها فحاصلٌ بالعرَض, ومن هنا يعلم أن مخالفة النفس في كل شيءٍ ليس مطلوبا ولا مشروعا, لأنَّ مخالفتها إن حصلت فليست لذاتها وإنما لموافقة الرب.

قال العز بن عبد السلام: (إن الله عز وجل جَبَلَ النفوسَ على محبة ما وافقها طاعة كانت أو غيرَ طاعة, وعلى كراهة ما خالفها من الطاعات وغيرها, وما أمر الله تبارك وتعالى أحدا مِن خَلْقِه أن يَخرُجَ عن طبعه, إذ لا قدرةَ للعبد على ذلك, وكذلك لا يَقدِر على دفع وسواس الشيطان, **وإنما أُمِر بمخالفة طبعه بما فيه رضا الرحمن وإرغامُ الشيطان**)[537].

ولهذا قال ابن الجوزي: (**ليس كلُّ ما تهواه النفسُ يُذَم**, ولا كلُّ التزينِ للناس يُكرَه, وإنما ينهى عن ذلك إذا كان الشرعُ قد نهى عنه أو كان على وجهِ الرياء في باب الدين)[538].

---

(534) شرح النووي لمسلم 165/17 - 166

(535) التنوير شرح الجامع الصغير 327/5

(536) الفتح الرباني (ص 173)

(537) مقاصد الرعاية (ص 93)

(538) تلبيس إبليس (ص 180)

وقال الشيخ أحمد زروق في "قواعده" : (المقصود موافقةُ الحقِّ وإن كان موافقا للهوى، حتى قال عمر بن عبد العزيز ﷺ: "إذا وافق الحق الهوى، فذلك الشَّهْد بالزبد". وقد أغرق قومٌ في مخالفة النفس، حتى خالفوا الحقَّ في طي ذلك)[539].

وذكر في "عمدة المريد الصادق" أنَّ من أغلاطهم (مخالفة النفس بكلِّ وجهٍ أمكن) قال: (وغَلِطوا من حيث التعميم، وظنُّهم ابتناءَ الأمرِ على مخالفتها مطلقا، وليس الأمرُ كما زَعَموا، بل مخالفتُها مقصودٌ لموافقة الحق، فإذا كان في موافقتها وهو مقصودٌ كان مخالفة لها في عين التلبس به، لأنا لو قدرنا خلوه عن هواها لآثرناه، ولو قدرنا انفرادَه بهواها لتركناه، فكان هو المقصود، لا هي، ولذلك قال عمر بن عبد العزيز ﷺ: "إذا وافق الحق الهوى فذلك الشهد بالزبد"، وقد قال تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ}, فأشعر أنَّ الهدى هو المقصود، فافهم)[540].

قال ابن تيمية: (فلا يُستدل على كون الشيء محمودا أو مذموما أو حلالا أو حراما إلا بالأدلة الشرعية, لا بكونه لذيذا في الطبع أو غيرَ لذيذ, ولهذا يُنكَر على من يتقرب إلى الله بترك جنس اللذات كما قال ﷺ للذين قال أحدهم: أما أنا فأصوم لا أفطر وقال الآخر: أما أنا فأقوم لا أنام وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء وقال الآخر: أما أنا فلا آكل اللحم, فقال النبي ﷺ: "لكني أصوم وأفطر وأقوم وأنام وأتزوج النساء وآكل اللحم فمن رغب عن سنتي فليس مني", وقد أنزل الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}.

قال: والتحقيقُ أنَّ العملَ لا يُمدح ولا يذم لمجرد كونه لذة, بل إنما يُمدح ما كان لله أطوع وللعبد أنفع, سواء كان فيه لذة أو مشقة, فرُبَّ لذيذٍ هو طاعة ومنفعة, ورب مشق هو طاعة ومنفعة, ورب لذيذ أو مشق صار منهيا عنه)[541].

وقد قال ابن القيم: (لَمَّا كان العبدُ لا ينفك عن الهوى ما دام حيا - فإنَّ هواه لازمٌ له - , كان له الأمرُ بخروجه عن الهوى بالكلية كالممتنع, ولكن المقدور له والمأمور به أن يصرف هواه عن مراتع الهلكة إلى مواطن الأمن والسلامة, مثاله أن الله سبحانه وتعالى لم يأمره بصرف قلبه عن هوى النساء جملةً بل أمَرَه بصَرْف ذلك الهوى إلى نكاح ما طاب له منهن من واحدة إلى أربع

---

(539) قواعد التصوف (ص 128) , وطبقات المناوي الصغرى (ص 54 - 55)

(540) عمدة المريد الصادق (ص 75)

(541) الاستقامة 1/339 - 340



ومن الإماء ما شاء, فانصرف مجرى الهوى من محلٍّ إلى محل, وكانت الريح دبورا فاستحالت صبا, وكذلك هو الظفر والغلبة والقهر لم يأمر بالخروج عنه بل أمر بصرفه إلى الظفر والقهر والغلبة للباطل وحزبه وشرع له من أنواع المغالبات بالسباق وغيره)[542].

(حقيقة الهوى والقولِ في ذمه)

قال ابن الجوزي في كتاب "ذم الهوى" : (اعلم أن الهوى ميلُ الطبع إلى ما يلائمه, وهذا الميل قد خُلِق في الإنسان لضرورة بقائه, فإنه لولا ميلُه إلى المطعم ما أكل وإلى المشرب ما شرب وإلى المنكح ما نكح, وكذلك كلُّ ما يشتهيه, فالهوى مُستجلِبٌ له ما يفيد, كما أن الغضب دافعٌ عنه ما يؤذي, فلا يصلح ذمُّ الهوى على الإطلاق, وإنما يُذم المفرط من ذلك, وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار. ولما كان الغالبُ مِن مُوافِق الهوى أنه لا يقف منه على حَدِّ المنتفع, أطلق ذم الهوى والشهوات لعموم غلبة الضرر, لأنه يَبعُد أن يفهم المقصود من وضع الهوى في النفس, وإذا فهم تعذر وجودُ العمل به وندر, مثاله: أن شهوة المطعم إنما خلقت لاجتلاب الغذاء, فيندر من يتناول بمقتضى مصلحته ولا يتعدى, فإن وجد ذلك انغمر ذكر الهوى في حق هذا الشخص وصار مستعملا للمصالح, وأما الأغلب من الناس فإنهم يوافقون الهوى, فإن حصلت مصلحة حصلت ضمنا وتبعا, فلما كان هذا هو الغالب ذكرتُ في هذا الباب ذم الهوى والشهوات مطلقا, ووسمت كتابي بـ(ذم الهوى) لذلك المعنى, وقد روي عن ابن عباس أنه قال: "ما ذكر الله عز وجل الهوى في موضعٍ من كتابه إلا ذمه", وقال الشعبي: "إنما سمي هوى لأنه يهوي بصاحبه")[543].

وقال ابن عاشور: (الهوى شهوةٌ ومحبةٌ لما يُلائم غرضَ صاحبه، وهو مصدرٌ بمعنى المفعول. وإنما يجري الهوى على شهوة دواعي النفوس أعني شهواتِ الأفعال غير التي تقتضيها الجِبِلَّة، فشهوةُ الطعام والشراب ونحوهما مما تدعو إليه الجِبِلَّة ليست من الهوى, وإنما الهوى شهوةُ ما لا تقتضيه الفطرة, كشهوة الظلم وإهانة الناس، أو شهوة ما تقتضيه الجبلة لكن يشتهى على كيفيةٍ وحالة لا تقتضيها الجبلة لما يترتب على تلك الحالة من فسادٍ وضر, مثل شهوة الطعام المغصوب وشهوة الزنا، فمرجعُ معنى الهوى إلى المشتهى الذي لا تقتضيه الجبلة)[544].

---

(542) روضة المحبين (ص 13)

(543) ذم الهوى (ص 12) , وانظر: روضة المحبين لابن القيم (ص 469)

(544) التحرير والتنوير 92/18



وقال ابن رجب: (المعروفُ في استعمال الهوى عند الإطلاق: أنه الميلُ إلى خلاف الحق، كما في قوله عز وجل: {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}، وقال: {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}. وقد يُطلق الهوى بمعنى المحبة والميل مطلقا، فيدخل فيه الميلُ إلى الحق وغيره. وربما استُعمِل بمعنى محبة الحق خاصةً والانقيادِ إليه، وسئل صفوان بن عَسَّال: هل سمعتَ النبيَّ ﷺ يذكر الهوى؟ فقال: سأله أعرابي عن الرجل يُحب القوم ولم يلحق بهم، قال: "المرء مع من أحب". ولما نزل قولُه عز وجل: {تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ}، قالت عائشة للنبي ﷺ: "ما أرى ربك إلا يسارع في هواك". وقال عمر في قصة المشاورة في أسارى بدر: "فهوى رسولُ الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت"، وهذا الحديثُ مما جاء في استعمالُ الهوى بمعنى المحبة المحمودة، وقد وقع مثلُ ذلك في الآثار الإسرائيلية كثيرا، وكلامُ مشايخ القوم وإشاراتُهم نظما ونثرا يكثر في هذا الاستعمال)[545].

ثم قد عرفتَ أنَّ مقصد الشريعة هو عبادةُ الله تعالى كما قال سبحانه: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}, ولازمُ ذلك التحرُّرُ مِن رِقِّ الهوى, لأنَّ العبودية شرطُها أن تكون خالصةً لله وحده, لا تشوبها شائبة هوى[546], فضلا عن اتخاذ الهوى إلها من دون الله, كما قال تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا} أي: اتخذ هواه قدوةً له في أعماله, لا يأتي عملا إلا إذا كان وفاقا لشهوته, فكأنَّ هواه إلهُه[547], قال ابن كثير: (أي: مهما استحسنَ مِن شيءٍ ورآه حسنا في هوى نفسِه، كان دينَه ومذهبَه، كما قال تعالى: {أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ}؛ ولهذا قال هاهنا: {أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا})[548]. وقال ابن عطية: (قوله {اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} معناه

---

(545) جامع العلوم والحكم 398/2 - 399 , وانظر: روضة المحبين لابن القيم (ص 22 - 23)

(546) قال أبو القاسم القشيري في "رسالته" 359/2 : (الإخلاص: إفراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد, وهو أن يريد بطاعته التقربَ إلى الله سبحانه دون شيءٍ آخر مِن تصنع لمخلوق أو اكتساب محمدة عند الناس أو محبة مدح من الخلق أو معنًى من المعاني سوى التقرب به إلى الله تعالى). وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" 146/1 : (الإخلاص أن يفعل المكلف الطاعة خالصا لله وحده لا يريد بها تعظيما من الناس ولا توقيرا، ولا جلب نفع ديني، ولا دفع ضرر دنيوي), وقال الغزالي في "الإحياء" 212/1 : (العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر). وقال ابن القيم في "المدارج" 524/1 : (الإخلاص: قصد المعبود وحده بالتعبد). ولهذا قال في الداء والدواء (ص 312) : (وأما الشرك في الإرادات والنيات، فذلك البحرُ الذي لا ساحلَ له، وقَلَّ من ينجو منه. فمن أراد بعمله غيرَ وجهِ الله، أو نوى شيئا غيرَ التقرُّبِ إليه وطلبِ الجزاء منه، فقد أشرك في نيته وإرادته).

(547) التحرير والتنوير 35/19

(548) تفسير ابن كثير 113/6



جعل هواه مطاعا, فصار كالإله, والهوى قائدٌ إلى كل فساد, لأنَّ النفسَ أمَّارةٌ بالسوء, وإنما الصلاحُ إذا ائتمرت للعقل، وقال ابن عباس: "الهوى الإلهُ يُعبد من دون الله". ذكره الثعلبي)[549], وقال الزمخشري: (من كان في طاعة الهوى في دينه يتبعه في كلِّ ما يأتي ويذر, لا يَتبصَّرُ دليلا ولا يُصغي إلى برهان, فهو عابد هواه وجاعلُه إلهَه، فيقول لرسوله: هذا الذي لا يرى معبودا إلا هواه كيف تستطيع أن تدعوَه إلى الهدى, أفتتوكل عليه وتجبره على الإسلام وتقول: لا بد أن تسلم شئت أو أبيت- ولا إكراه في الدين؟ وهذا كقوله {وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ}، {لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ})[550].

وقال ابن القيم: (إن الله سبحانه وتعالى جعل مُتَّبِعَ الهوى بمنزلة عابد الوثن فقال تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} في موضعين من كتابه, قال الحسن: هو المنافق لا يهوى شيئا إلا رَكِبَه)[551].

وقال ابن تيمية: (إنَّ اتباع الإنسان لما يهواه هو أخذُ القولِ والفعل الذي يحبه وردُّ القولِ والفعل الذي يبغضه بلا هدًى من الله)[552].

قال ابن القيم: (وقد حكم الله تعالى لتابع هواه بغير هدًى من الله أنه أظلمُ الظالمين فقال الله عز وجل: {فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ})[553].

ولهذا قال ابن تيمية: (يحتاج العبدُ أن ينفيَ عنه شيئين: الآراء الفاسدة, والأهواء الفاسدة, **فيعلم أنَّ الحكمة والعدلَ فيما اقتضاه عِلْمُه -تعالى- وحكمته لا فيما اقتضاه علم العبدِ وحكمتُه**, ويكون هواه تبعا لما أمر الله به, فلا يكون له مع أمرِ الله وحكمه هوًى يخالف ذلك, قال الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}, وقد روي عنه ﷺ أنه قال: "والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدُكم حتى يكون هواه تَبَعًا لِمَا جئتُ به"[554], رواه أبو حاتم في صحيحه. وفي الصحيح

---

(549) المحرر الوجيز 212/4

(550) الكشاف 282/3

(551) روضة المحبين (ص 475 - 476)

(552) مجموع الفتاوى 189/4

(553) روضة المحبين (ص 404)

(554) قال الحافظ في "الفتح" 289/13 : (أخرجه الحسن بن سفيان وغيره, ورجاله ثقات, وقد صححه النووي في آخر الأربعين). وقال ابن رجب في "جامع الحكم" 394/2 : (تصحيح هذا الحديث بعيدٌ جدا من وجوه).

أنَّ عمرَ قال له: يا رسول الله والله لأنت أحبُّ إليَّ من نفسي. قال: "الآنَ يا عمر". وفي الصحيح عنه ﷺ أنه قال: "لا يؤمن أحدُكم حتى أكونَ أحبَّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين"، وقال تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ}. فإذا كان الإيمانُ لا يَحصُل حتى يُحَكِّمَ العبدُ رسولَه ويسلم له ويكون هواه تبعا لما جاء به ويكون الرسولُ والجهاد في سبيله مقدَّما على حب الإنسانِ نفسَه ومالَه وأهلَه، فكيف في تحكيمه الله تعالى والتسليم له)[555].

قال ابن القيم: (وقد أقسم النبيُّ ﷺ أنه لا يؤمن العبدُ حتى[556] يكون هواه تبعا لما جاء به، فيكون هواه تابعا لا متبوعا، فمن اتبع هواه فهواه متبوعٌ له، ومن خالف هواه لما جاء به الرسولُ فهواه تابعٌ له، فالمؤمن هواه تابعٌ له، والمنافق الفاجر هواه متبوعٌ له)[557].

وقال ابن رجب: (معنى الحديث: أنَّ الإنسانَ لا يكون مؤمنا كاملَ الإيمانِ الواجبِ حتى تكون محبتُه تابعةً لما جاء به الرسولُ ﷺ من الأوامر والنواهي وغيرها، فيحب ما أمر به، ويكره ما نهى عنه. وقد ورد القرآن بمثل هذا في غير موضع، قال تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}. وقال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}. وذم سبحانه مَن كَرِه ما أحبه الله، أو أحب ما كرهه الله، قال: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ}، وقال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ}. فالواجبُ على كلِّ مؤمنٍ أن يحب ما أحبه الله محبةً توجب له الإتيانَ بما وجب عليه منه، فإنْ زادت المحبة، حتى أتى بما نُدب إليه منه، كان ذلك فضلا، وأن يكره ما كرهه الله تعالى كراهة توجب له الكفَّ عما حرم عليه منه، فإن زادت الكراهة حتى أوجبت الكف عما كرهه تنزيها، كان ذلك فضلا. وقد ثبت في "الصحيحين" عنه ﷺ أنه قال: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من نفسه وولده وأهله والناس أجمعين"، فلا يكون المؤمن مؤمنا حتى يقدم محبة الرسول على محبة جميع الخلق، ومحبةُ الرسول تابعةٌ لمحبةِ مُرسِلِه. والمحبة الصحيحة

---

(555) مجموع الفتاوى 288/10

(556) قال الطيبي في "شرح المشكاة" : (وما أحسن موقع (حتى) التدريجية؛ لأنها مؤذنة بأن المضارع المنفي بـ (لا) إنما كملت على سبيل التدريج، حتى بلغت إلى درجة ألجأت الهوى إلى اتباع الشرع). الكاشف عن حقائق السنن 637/2

(557) روضة المحبين (ص 404)

تقتضي المتابعةَ والموافقة في حب المحبوبات وبغض المكروهات، قال عز وجل: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ}. وقال تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ}, قال الحسن: قال أصحابُ النبي ﷺ: يا رسولَ الله، إنا نحب ربَّنا حبا شديدا، فأحبَّ اللهُ أن يجعل لحبه علما، فأنزل الله هذه الآية. وفي "الصحيحين" عن النبي ﷺ، قال: "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يرجع إلى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار". فمن أحب اللهَ ورسوله محبة صادقة من قلبه، أوجب له ذلك أن يحب بقلبه ما يحبه اللهُ ورسوله، ويكره ما يكرهه الله ورسوله، ويرضى ما يرضى الله ورسوله، ويسخط ما يسخط الله ورسوله، وأن يعمل بجوارحه بمقتضى هذا الحب والبغض، فإنْ عَمِلَ بجوارحه شيئا يخالف ذلك، فإن ارتكب بعضَ ما يكرهه الله ورسوله، أو ترك بعض ما يحبه الله ورسوله، مع وجوبه والقدرة عليه، دل ذلك على نقص محبته الواجبة، فعليه أنْ يتوبَ من ذلك، ويرجعَ إلى تكميل المحبة الواجبة)[558].

وقال القاضي البيضاوي في قوله ﷺ "أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما": (المراد بالحب هنا الحبُّ العقلي الذي هو إيثارُ ما يقتضي العقلُ السليمُ رجحانَه وإن كان على خلافِ هوى النفس, كالمريض يعافُ الدواءَ بطبعه, فينَفِر عنه, ويميل إليه بمقتضى عقله فيهوى تناولَه, فإذا تأمل المرءُ أنَّ الشارع لا يأمر ولا ينهى إلا بما فيه صلاحٌ عاجل أو خلاصٌ آجل, والعقلُ يقتضي رجحانَ جانب ذلك, تمرن على الائتمار بأمره بحيث يصير هواه تبعا له, ويلتذ بذلك التذاذا عقليا, إذ الالتذاذُ العقلي إدراكُ ما هو كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك, وعبر الشارع عن هذه الحالة بالحلاوة لأنها أظهرُ اللذائذ المحسوسة)[559].

فالشريعة ترمي إلى تحرير الناسِ من رِقِّ الهوى, ليُخلِصوا عبادتَهم لله وحده لا شريك له, وهذه هي **(حقيقة الحرية)**, قال جعفر الخلدي: (كن لله عبدا خالصا, تكن عن الأغيار حرا)[560], وقال إبراهيم بن شيبان: (من أراد أن يكون حرا من الكون, فليخلص في عبادة ربه,

---

(558) جامع العلوم والحكم 395/2 - 397

(559) فتح الباري لابن حجر 60/1 - 61

(560) طبقات الصوفية للسلمي (ص 328)

فمن تحقق في عبادة ربه صار حرا مما سواه)[561], وقال أبو بكر الشبلي: (الحرية هي حرية القلب لا غير)[562], وقال أبو الحسين بن بُنان: (الحرية أن يكون السِرُّ حرا إلا من عبودية سيده, يصح له بذلك العبودية للحق والحرية عن الخلق)[563], وقال الجُنَيد: (إنك لن تكون له على الحقيقة عبدا وشيءٌ مما دونه لك مسترِقٌّ, وإنك لن تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية, **فإذا كنتَ له وحدَه عبدًا كنتَ مما دونه حُرًّا**)[564].

ولهذا قال سهل بن عبد الله التستري: (ليس على النفسِ شيءٌ أشقُّ من الإخلاص, لأنه ليس لها فيه نصيب)[565].

وعليه فقد وجب تجريدُ القصد لله وحده, والحرص على فحص القلب وتفقده حتى لا تكون به لمة من الهوى تتسربل بدعوى اتباع الحق ونصرة الشرع, قال الشيخ محمد أبو زهرة: (وقد يخفى على الإنسان موضعُ التعصُّبِ في نفسه, فيحسب أنه مخلصٌ في طلب الحق, وهو مُنطوٍ على عصبيةٍ تدفعه, وقد تبين له الحقيقة إذا راقب نفسَه, وحاسبها حسابا عسيرا)[566], ومن داخله الهوى في الطلب والعمل فقد فاته الأجر والثواب, بل يكون ذلك موجبا للمؤاخذة والعقاب.

قال عمر بن عبد العزيز: "لا تكن ممن يتبع الحقَّ إذا وافق هواه ويخالفه إذا خالف هواه, فإذًا أنت لا تثاب على ما اتبعته من الحق, وتعاقب على ما خالفته", قال ابن تيمية: (وهو كما قال - ﵀ - , لأنه في الموضعين إنما قصد اتباعَ هواه, لم يعمل لله, ألا ترى أن أبا طالب نصر النبيَّ ﷺ وذبَّ عنه أكثرَ من غيره, لكن فعل ذلك لأجل القرابة لا لأجل الله تعالى, فلم يتقبلِ اللهُ ذلك منه, ولم يُثِبْهُ على ذلك, وأبو بكر الصديق - ﵁ - أعانه بنفسه وماله لله, فقال الله فيه: {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * وَلَسَوْفَ يَرْضَى})[567].

---

(561) السابق (ص 305)

(562) السابق (ص 261)

(563) السابق (ص 294)

(564) السابق (ص 131)

(565) جامع العلوم والحكم لابن رجب 84/1

(566) تاريخ الجدل (ص 11)

(567) مجموع الفتاوى 480/10



وقال ابن تيمية أيضا: (قال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ} الآية بعد أن قال: {وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ}, فوصف اليهودَ بأنهم كانوا يعرفون الحقَّ قبل ظهور النبي الناطقِ به والداعي إليه, فلما جاءهم النبيُّ الناطقُ به من غير طائفةٍ يهوونها لم ينقادوا له, فإنهم لا يقبلون الحقَّ إلا من الطائفةِ التي هم مُنتسبون إليها مع أنهم لا يتبعون ما لزمهم في اعتقادهم. وهذا يُبتلى به كثيرٌ من المنتسبين إلى طائفةٍ معينة في العلم أو الدين من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم, أو إلى رئيسٍ معظَّمٍ عندهم في الدين غير النبي ﷺ, فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقها ولا روايةً إلا ما جاءت به طائفتُهم, ثم إنهم لا يعلمون ما تُوجبه طائفتهم, مع أنَّ دين الإسلام يوجب اتباعَ الحقِّ مطلقا رواية وفقها من غير تعيين شخصٍ أو طائفةٍ غير الرسول ﷺ)[568].

ولهذا قال ابن القيم في بعض المطالب: (الآن حمي الوطيس، وحميت أنوفُ أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بعث به رسوله، وآن لحزب الحق أن لا تأخذهم في الله لومة لائم، وأن لا يتحيزوا إلى فئةٍ معينة، وأن ينصروا اللهَ ورسوله بكل قولٍ حقّ قالَه مَن قاله، ولا يكونوا مِن الذين يقبلون ما قالته طائفتُهم وفريقُهم كائنا ما كان, ويردون ما قاله منازعوهم وغيرُ طائفتهم كائنا ما كان؛ **فهذه طريقةُ أهلِ العصبية وحمية أهل الجاهلية**، ولعمر الله إن صاحب هذه الطريقة لمضمون له الذمُّ إن أخطأ، وغيرُ ممدوحٍ إن أصاب، وهذا حالٌ لا يرضى بها مَن نصح نفسَه وهُدي لرشده، والله الموفق) [569].

فالغاية والقصد إذًا عبادةُ الله عبادةً خالصة له وحده كما قال تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ}.

قال الجويني في "الغياثي" : (ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أنَّ مطلوبَ الشرائع من الخلائق، على تفنن الملل والطرائق - : الاستمساكُ بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضي اللهَ تقدس وتعالى، والاكتفاء ببَلاغٍ من هذه الدنيا، والندب إلى الانكفاف عن دواعي الهوى، والانحجاز عن مسالك المنى، ولكن الله تعالى فطر الجِبِلَّات على التشوف والشهوات، وناط بقاءَ المكلَّفين ببُلْغَةٍ وسَداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب

(568) اقتضاء الصراط المستقيم 86/1 - 87

(569) إعلام الموقعين 277/3

مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع)[570].

قلت: فالدنيا إذًا وسيلة ومطية, والغاية إقامة الدين.

ولهذا قال في "الغياثي" أيضا: (القولُ الكليُّ أنَّ الغرضَ استبقاءُ قواعدِ الإسلام طوعا أو كرها, والمقصدُ الدينُ, ولكنه لما استمد استمرارَه من الدنيا, كانت هذه القضية مرعيةً، ثم المتعلق بالأئمة الأمورُ الكلية)[571].

وقال ابن تيمية في "السياسة الشرعية" : (المقصودُ الواجبُ بالولايات: إصلاحُ دينِ الخَلْق, الذي متى فاتَهم خسِروا خسرانا مبينا, ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا, وإصلاحُ ما لا يقوم الدينُ إلا به من أمرِ دنياهم)[572].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (اعلم أن الدنيا كلَّها وأحوالها مطيةٌ للآخرة, ومَن فقد المطية فقد الوصول)[573].

وقال الغزالي في "الإحياء" : (مقاصد الخلق مجموعةٌ في الدين والدنيا, ولا نظامَ للدين إلا بنظام الدنيا, فإنَّ الدنيا مزرعة الآخرة, وهي الآلةُ الموصلة إلى الله عز وجل لمن اتخذها آلة, ومنزلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا)[574].

ومن هنا قال ابن تيمية: (لا يُتَصَوَّرُ شرعٌ فيه صلاحُ الآخرة دون الدنيا، فإنَّ الآخرة لا تقوم إلا بأعمالٍ في الدنيا مستلزمةٍ لصلاح الدنيا، وصلاحُها غيرُ التناوُلِ لفُضولها)[575].

قلت: قوله (وصلاحُها غيرُ التناولِ لفُضولها) كأنه يدفع به ما قد يُتوهم من المنافاة بين ما قرره وبين ما تواتر في الشرع من التزهيد في الدنيا.

وقد بيَّن الغزالي في كتاب "الاقتصاد" هذا الأمرَ أحسنَ بيان, فقال في باب الإمامة منه ما نصُّه: (إنَّ نظامَ الدين لا يَحصُل إلا بنظام الدنيا. ثم قال: فإن قيل: لِمَ قلتم إنَّ نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإنَّ الدين والدنيا ضِدَّان, والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر. قلنا: هذا كلامُ مَن لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن، فإنه لفظٌ

(570) الغياثي (ص 180 - 181)

(571) السابق (ص 183)

(572) مجموع الفتاوى 262/28

(573) المقدمة (ص 253)

(574) إحياء علوم الدين 12/1

(575) جامع المسائل 151/6

مشترَك قد يُطلَق على فضول التنعُّم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يُطلَق على جميع ما هو محتاجٌ إليه قبل الموت, وأحدُهما ضدُّ الدين, **والآخر شَرْطُه**، وهكذا يَغلِط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة[576], فنقول: نظامُ الدين بالمعرفة والعبادة لا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن من هواجم الآفات، ولعمري من أصبح آمنا في سربه مُعافًى في بدنه وله قوتُ يومه فكأنما حِيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يَأمَن الإنسانُ على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدينُ إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قُوْتِه من وجوه الغلبة، فمتى يتفرغ للعلم والعمل, وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة، فإذن بَانَ أن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرطٌ لنظام الدين)[577].

وفي "ترتيب المدارك" للقاضي عياض في ترجمة الإمام سحنون: (كتب عبد الرحيم الزاهد إلى سحنون لما ولي القضاء: أما بعد فإني عَهِدْتُك وشأنُ نفسك عليك مُهِمّ، تُعَلِّم الخيرَ وتؤدب عليه، وأصبحتَ وقد وليت أمرَ هذه الأمة، تؤدبهم على دنياهم، يذل الشريف بين يديك والوضيع, قد اشترك فيك العدو والصديق, ولكلٍّ حظُّه من العدل, فأي حالتيك أفضل: الحالة الأولى أم الثانية؟ والسلام.

فكتب إليه سحنون: أما بعد فإنه جاءني كتابُك وفهمت ما ذكرت فيه، وأني أجيب أنه لا حول ولا قوة في شيء إلا بالله تعالى، عليه توكلت وإليه أنيب, فأما ما كتبت أنك عهدتني وشأن نفسي عليَّ مهم، أعلم الخير وأؤدب عليه، وأصبحت وقد وليت أمر هذه الأمة، أؤدبهم على

---

(576) قلت: ولهذا كان من شروط التعريف عند المناطقة خلوصُه من الألفاظ المشتركة إلا أن تكون قرينة تعين المعنى المراد من اللفظ المشترك أو يكون المراد بذلك المشترك جميع المعاني التي وضع لها.

قال القرافي في "شرح المحصول" 115/1 : (المشترك يمتنع وقوعُه في الحدود لإجماله، والحدودُ مرادة للبيان).

ومن هنا قال ابن تيمية في "منهاج السنة" 217/2 : (وأما الألفاظ المجملة فالكلام فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال يُوقِع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل: **أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء**).

وقال ابن حزم في "الإحكام" 101/8 : (الأصل في كل بلاء وعماء تخليط وفسادٍ اختلاطُ أسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة, فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحدَ المعاني التي تحته, فيحملُه السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر, فيقع البلاء والإشكال, وهذا في الشريعة أضرُّ شيءٍ وأشده هلاكا لمن اعتقد الباطلَ إلا من وفقه الله تعالى). (ز)

(577) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 291 - 292)

دنياهم، ولعمري أنه **من لم تصلح له دنياه، فسدت له أخراه**, وفي صلاح الدنيا إذا صَحَّ المطعمُ والمَشرَب صلاحُ الآخرة, فكِلَا الأمرين متصلٌ بالآخرة.

أدبهم في معايشهم، ودفع ظالمهم عن مظلومهم، وأخذهم الأمور من وجوهها - : أدبٌ لآخرتهم, لأن بصلاح دنياهم لهم تصلح لهم آخرتهم, وبفساد الدنيا تفسد الآخرة. وقد حدثني ابن وهب - ورفع سحنون سندَه - أن النبي ﷺ, قال: "نعم المطية الدنيا، فارتحلوها، فإنها تبلغكم الآخرة". ولن تبلغ الدنيا الآخرة من عمل في الدنيا بغير الواجب من حق الله. وأما قولك: وليت أمر هذه الأمة، فإني لم أزل مبتلى ينفذ قولي، منذ أربعين سنة، في أشعار المسلمين وأبشارهم. حدثني ابن وهب أن عبد الله بن أبي جعفر قال: لن تزالوا بخير ما تعلمتم, فإذا احتيج إليكم فانظروا كيف تكونون. قال ابن أبي جعفر: فرأيت في المنام، إنما المفتي قاض يجوز قوله في أبشار المسلمين وأموالهم. فعليك بالدعاء, فألزم ذلك نفسَك, والسلام)[578].

ولهذا قال الشاطبي: (إنما جاء الشرعُ بما يُقيم أمرَ الدنيا وأمرَ الآخرة معا، وإن كان قصدُه بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارجٍ عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا[579]، حتى يتأتَّى فيها سلوكُ طريقِ الآخرة)[580].

قلت: فالنظر إلى الدنيا إنما هو باعتبارها سبيلا إلى الآخرة وطريقا إلى الفوز فيها بالنعيم المقيم, قال تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}, لأن الحياة الحق هي الحياة في دار البقاء لا دار الفناء, كما قال ربنا ﷻ: {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}, قال ابن عاشور: (نبّههم - تعالى - على أن الحياة الدنيا كالخيال, وأن الحياة الثانية هي الحياة الحق... فصِيغ لها وزن الفَعَلان الذي هو صيغة تنبئ عن معنى

---

(578) ترتيب المدارك 4/57 - 58

(579) قال الشيخ محمد الخضر حسين تعليقا: (ورود الشريعة لإقامة مصالح الدنيا اقتضى أن يكون في تعاليمها قواعدُ كلية تندرج فيها أحكامُ الوقائع التي تَعرض للأفراد والجماعات، وليس على الراسخين في العلم بها سوى النظر في الوقائع وفحص ما يترتب عليها من آثار المصالح والمفاسد حتى يصوغوا لها من تلك القواعد القيمة حُكْما عادلا، وإذا كان الإسلامُ يقوم على هذه الحقيقة، فمِن المتعين على علمائه أن يبحثوا في حال الاجتماع، ويدرسوا شؤونَ الأمم حتى تكون فتاويهم مفرغة في حكمة وسداد، والرئيسُ الذي يحاول صرفَهم عن الخوض في مذاهب السياسة وحصرَهم في دائرةٍ ضيقة من التعليم إنما يفعل ما يفعل جهلا بحقائق الإسلام أو قصدا للعبث بذلك النظام الذي بهر جهابذةَ الفلسفة، فأطرقوا لحكمته خاضعين) اهـ.

(580) الموافقات 2/77 - 78



التحرك توضيحا لمعنى كمال الحياة بقدر المتعارف، فإن التحرك والاضطراب أمارة على قوة الحيوية في الشيء مثل الغليان واللهبان)[581].

قال أبو حازم: ما الدنيا؟ ما مضى منها، فحُلُم، وما بقي منها، فأماني[582].

وعن عمر بن الخطاب قال: لو أن الحياة الدنيا من أولها إلى آخرها أوتيها رجل واحد، ثم جاءه الموت، لكان بمنزلةِ مَن رأى في منامه ما يَسُرُّه ثم استيقظ، فإذا ليس في يده شيء[583].

قال ابن الجوزي: (**الدنيا مثل منام, والعيش فيها كالأحلام**, قيل لنوح عليه السلام: يا أطولَ النبيين عُمُرًا, كيف وجدتَ الدنيا؟ قال: كدارٍ ذاتِ بابَيْن دخلت من باب وخرجت من باب)[584].

ولهذا قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما – وقد أخذ بمَنكِبِه – : "كن في الدنيا كأنك غريبٌ أو عابرُ سبيل". رواه البخاري.

قال ابن رجب: (هذا الحديث أصلٌ في قِصَر الأمل في الدنيا، وأنَّ المؤمن لا ينبغي له أن يتخذ الدنيا وطنا ومسكنا، فيطمئن فيها، ولكن ينبغي أن يكون فيها كأنه على جناحِ سفر: يهيئ جهازه للرحيل. وقد اتفقت على ذلك وصايا الأنبياء وأتباعهم، قال تعالى حاكيا عن مؤمن آل فرعون أنه قال: {يَاقَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ}, وكان النبي ﷺ يقول: "ما لي وللدنيا إنما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب قال في ظل شجرة ثم راح وتركها"... وإذا لم تكن الدنيا للمؤمن دارَ إقامة ولا وطنا، فينبغي للمؤمن أن يكون حالُه فيها على أحد حالين: إما أن يكون كأنه غريبٌ مقيمٌ في بلد غربة، همُّه التزودُ للرجوع إلى وطنه، أو يكون كأنه مسافرٌ غيرُ مقيمٍ البتة، بل هو ليلُه ونهاره، يسير إلى بلد الإقامة، فلهذا وصى النبيُّ ﷺ ابنَ عمر أن يكون في الدنيا على أحد هذين الحالين. فأحدُهما: أن يترك المؤمنُ نفسَه كأنه غريبٌ في الدنيا يتخيل الإقامة، لكن في بلد غربة، فهو غيرُ متعلِّقِ القلبِ ببلد الغُربة، بل قلبُه متعلق بوطنه الذي يرجع إليه، وإنما هو مقيمٌ في الدنيا ليقضي مَرَمَّةَ جهازه إلى الرجوع إلى وطنه... الحال الثاني: أن يُنَزِّلَ المؤمنُ نفسَه في الدنيا كأنه مسافرٌ غير مقيمٍ ألبتة، وإنما هو سائرٌ في قَطْعِ

(581) التحرير والتنوير 30/21 - 31

(582) سير أعلام النبلاء 99/6

(583) موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق 16/1

(584) المدهش (ص 313)



منازل السفر حتى ينتهي به السفرُ إلى آخره، وهو الموت. ومن كانت هذه حالَه في الدنيا، فهمته تحصيلُ الزاد للسفر، وليس له همةٌ في الاستكثار من متاع الدنيا)(585).

ولهذا كان من الدعوات التي قلَّما كان رسولُ الله ﷺ يقوم من مجلس حتى يدعو بهن: "ولا تَجْعَلِ الدنيا أكبرَ هَمِّنا, ولا مَبْلَغَ عِلْمِنا". كما أخرج الترمذي في جامعه.

قال ملا علي القاري: ("ولا تجعل الدنيا أكبر همنا" أي: لا تجعل طلب المال والجاه أكبرَ قصدنا أو حزننا، بل اجعل أكبرَ قصدِنا أو حزننا مصروفًا في عمل الآخرة... "ولا مبلغ علمنا" أي: غاية علمنا، أي: تجعلنا حيث لا نعلم ولا نتفكر إلا في أمور الدنيا، بل اجعلنا متفكرين في أحوال الآخرة، متفحصين من العلوم التي تتعلق بالله تعالى وبالدار الآخرة. والمبلغ: الغاية التي يبلغه الماشي والمحاسب فيقف عنده, قال تعالى: {فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ}, وقال عز وجل: {يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ})(586).

وقال ابن علان: ("ولا تجعل الدنيا أكبر همنا" فنهتمَّ بها عن الأمور التي علينا من أداء عبوديتك والقيام بخدمتك, "ولا مبلغ علمنا" بأن نقف عند ما يصلحها ولا نجاوزه لما يصلحنا في آخرتنا, فإن الكافر لما لم يؤمن بدار القرار, وكان مبلغ علمه هذه الدار, استغرق بلذاتها وسبح في بحار شهواتها, وقال: {إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا}, فمن استغرق من أرباب الإيمان أوقاته في عمارة دنياه وغفل عن عمارة أخراه صار شبيها بأولئك الخاسرين)(587).

ولهذا جاء القرآنُ بذم مَن لم يسأل سوى صلاح دنياه, فقال ربنا تعالى: {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ}, قال ابن كثير: (أرشد -تعالى- إلى دعائه بعد كثرة ذكره، فإنه مظنة الإجابة، وذم من لا يسأله إلا في أمر دنياه، وهو مُعرِضٌ عن أخراه، فقال: {فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ}, أي: من

---

(585) جامع العلوم والحكم 377/2 - 381 . وقال الحافظ في "الفتح" : (قال الطيبي: ليست (أو) للشك بل للتخيير والإباحة, **والأحسن** أن تكون بمعنى (بل), فشبَّهَ الناسكَ السالك بالغريب الذي ليس له مسكن يأويه ولا مسكن يسكنه, ثم ترقى وأضرب عنه إلى عابر السبيل, لأن الغريب قد يسكن في بلد الغربة بخلاف عابر السبيل القاصد لبلد شاسع وبينهما أودية مردية ومفاوز مهلكة وقطاع طريق, فإنَّ من شأنه أن لا يقيم لحظة ولا يسكن لمحة). فتح الباري 234/11

(586) مرقاة المفاتيح 1728/5 , وانظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري 334/9 - 335

(587) دليل الفالحين 310/5



نصيب ولا حظ. وتضمن هذا الذمُّ التنفيرَ عن التشبه بمن هو كذلك. قال سعيد بن جبير، عن ابن عباس: كان قومٌ من الأعراب يجيئون إلى الموقف، فيقولون: اللهم اجعله عامَ غيث وعام خصب وعام ولاد حسن. لا يذكرون من أمر الآخرة شيئا، فأنزل الله فيهم: {فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ}, وكان يجيء بعدَهم آخرون من المؤمنين فيقولون: {رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}, فأنزل الله: {أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ}, ولهذا مدح من يسأله للدنيا والأخرى، فقال: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}, فجمعت هذه الدعوة كلَّ خيرٍ في الدنيا وصرفت كل شر, فإن الحسنة في الدنيا تشمل كلَّ مطلوبٍ دنيوي: من عافية، ودار رحبة، وزوجة حسنة، ورزق واسع، وعلم نافع، وعمل صالح، ومركب هنيء، وثناء جميل، إلى غير ذلك مما اشتملت عليه عباراتُ المفسرين، ولا منافاةَ بينها، فإنها كلَّها مندرجة في الحسنة في الدنيا. وأما الحسنة في الآخرة فأعلى ذلك دخولُ الجنة وتوابعه من الأمن من الفزع الأكبر في العرصات وتيسير الحساب وغير ذلك من أمور الآخرة الصالحة، وأما النجاة من النار فهو يقتضي تيسيرَ أسبابه في الدنيا، مِن اجتناب المحارم والآثام وترك الشبهات والحرام)[588].

قلت: ولا يخفى أن مصلحة الآخرة فوق مصلحة الدنيا, على ما في المضايفة من التسمح, إذ التحقيق أنَّ الأمر كما قال القائل:

ألم تر أن السيف ينقُصُ قدرُه ... إذا قيل إن السيفَ أمضى من العَصا

قال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (**لا نسبةَ بمصالح الدنيا ومفاسدها إلى مصالح الآخرة ومفاسدها**، لأنَّ مصالح الآخرة خلودُ الجنان ورضا الرحمن، مع النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من نعيم مقيم، ومفاسدها خلود النيران وسَخَط الديان مع الحجب عن النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من عذاب أليم)[589].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (إن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط, فإنها كلَّها عبثٌ وباطلٌ, إذ غايتُها الموت والفناءُ, والله يقول: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا}, فالمقصودُ بهم إنما هو دينُهم المُفضِي بهم إلى السعادة في آخرتهم[590], صراط الله الذي له ما في السموات وما

(588) تفسير ابن كثير 558/1

(589) قواعد الأحكام 8/1 - 9

(590) ولهذا قال أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات" 94/3 : (إن المصالح الدينية مقدَّمةٌ على المصالح الدنيوية على الإطلاق) اهـ. (ز)

في الارض, فجاءت الشرائعُ بحَمْلِهم على ذلك في جميع أحوالهم **مِن عبادةٍ ومعاملة, حتى في المُلْكِ** الذي هو طبيعيٌّ للاجتماع الإنساني, **فأَجْرَتْهُ على منهاج الدين**, ليكون الكلُّ مَحُوطا بنظر الشارع, فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجَوْرٌ وعدوان ومذمومٌ عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية, وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامِها فمذمومٌ أيضا لأنه نظرٌ بغير نور الله, ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور, لأنَّ الشارع أعلمُ بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم من أمور آخرتهم, وأعمالُ البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من مُلْكٍ أو غيره, قال ﷺ: "إنما هي أعمالكم ترد عليكم", وأحكامُ السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط, {يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}, **ومقصودُ الشارع بالناس صلاحُ آخرتهم**, فوجب بمقتضى الشرائع حملُ الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم, وكان هذا الحكمُ لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامَهم وهم الخلفاء... والخلافة هي: حَمْلُ الكافة على مقتضى النظرِ الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها, إذ **أحوالُ الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة**, فهي في الحقيقة: خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به, فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد, والله الحكيم العليم)[591].

قلت: ولهذا فإنَّ الشريعة تجري مصالحَ الدنيا على قضية الاعتبار بمصالح الآخرة.

قال الشيخ عبد الكريم زيدان: (**"مصالح الدنيا معتبرة بمصالح الآخرة"** - يقول الفقيه الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسدُ المستدفعة إنما تعتبر من حيث تمامُ الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواءُ النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية".

ومعنى هذا الكلام أنَّ تقديرَ الإسلام لمصالح العباد وتشريعه الأحكامَ والمناهجَ لتحصيلها، إنما يقصد من ذلك كلِّه تهيئتهم للظفر بسعادة الآخرة, فمصالحُ الدنيا في الحقيقة ليست مطلوبةً لذاتها, وإنما هي وسيلةٌ لمصالح الآخرة, فأي شيءٍ يعارض ظفره بسعادة الآخرة يجب أن يُترك أو يُؤخر، وأي شيء يؤدّي إلى سعادته في الآخرة يجب أن يؤخذ ويقدم، فلا يجوز التفريطُ بالآخرة من أجل الدنيا ومنافعها الزائلة، قال تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}.

(591) المقدمة (ص 238 - 239)



وفي هذا المعنى قال الإمام الشاطبي في موافقاته: "والمصالح والمفاسد الأخروية مقدَّمةٌ في الاعتبار على المصالح والمقاصد الدنيوية باتفاق، إذ لا يَصِحُّ اعتبارُ مصلحةٍ دنيوية تُخِل بمصالح الآخرة، فمعلومٌ أن ما يخل بمصالح الآخرة غيرُ موافقٍ لمقصود الشارع, فكان باطلا".

فالممنوع إذن تقديمُ الدنيا على الآخرة، وليس الممنوعُ تحصيلَ الدنيا واستعمالَها للآخرة، قال تعالى: {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا}، فالدنيا مزرعة الآخرة، ومتاعها وسيلة للوصول إليها، فلا يجوز تخريب المزرعة، ولا الخروج منها على وجه الفرار, لأنَّ الإنسانَ جاء إليها ليعمل الخير ويتزود بزاد التقوى ويفني عمره في ذلك، ولكن عليه أن لا ينسى هذه المهمة فيجعلَ الدنيا مقصودَه وغايته، وقد أرادها الله وسيلة للآخرة وخادمة لها لا مزاحِمة لها، فإذا تعارضت مصلحته الدنيوية مع مصلحته الأخروية، قدَّم الثانية على الأولى غيرَ آسِفٍ عليها، لأنه غيرُ مغبونٍ ولا خاسر في هذا التقديم، لأن المصلحة الكبرى تُقدم على الصغرى في نظر الإسلام وفي نظر العقلاء، ومصلحةُ الآخرة أكبرُ قطعا من مصلحة الدنيا، لأنَّ تقييمَ المصلحة إنما يكون بقدر ما فيها من لذة وراحة ومنفعة من حيث الكم والكيف، وبقدر دوامها للإنسان، ولا شك أنَّ مصلحةَ الآخرة أعظمُ من مصلحة الدنيا من هاتين الناحيتين, ذلك أنَّ ما في الدنيا من لذائذَ ومنافعَ وراحةٍ لا يُقاس بما في الآخرة كَمًّا ولا كيفا، فإنَّ لذائذ الدنيا مَشُوبةٌ بالمنغِّصات وتافهة من حيث الكم والكيف، أما الآخرة، فلذائذها خالصة من المنغصات والمكدرات، وفريدة من حيث نوعها وكيفيتها، وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وفيها رضوان الله ورؤية وجهه الكريم والقرب منه في جنات النعيم، وكل هذه الأمور العظام لا يساوي اليسيرَ منها كلُّ نعيم الدنيا, وأما من حيث الدوام فإنَّ سعادة الآخرة ولذائذها دائمة غيرُ منقطعة، بينما نعيمُ الدنيا ولذائذها منقطعة قطعا، فهي لا تتجاوز عمرَ الإنسان، إذا فرضنا أن يتنعم في عمره كلِّه، وأية نسبة بين سعادة مقدرة بعمر الإنسان القصير المتناهي، وسعادة الآخرة الدائمة لمدة غير متناهية؟ فالمسلم العاقل لا يمكن أن يُؤثِر الدنيا على الآخرة أبدا، لأنَّ الشرع يأمر بتقديم الآخرة، والحساب يقتضي هذا التقديم، ومصلحة الإنسان تدعو الى هذا التقديم، وهذا هو الحق, وماذا بعد الحق إلا الضلال والجهل والخسران المبين)[592].

(592) أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان (ص 303 - 304)



وقال الشيخ البوطي –وقد ذكر أنَّ للمصلحة في الشريعة الإسلامية ثلاث خصائص[593]– : (الخاصة الأولى: أن الزمن الذي يظهر فيه أثرُ كلٍّ من المصلحة والمفسدة ليس محصورا في الدنيا وحدَها بل مكوَّنٌ من الدنيا والآخرة معا.

وبيان ذلك أن المصلحة هي المنفعة أو الوسيلة إليها. فكلُّ عملٍ أثمر لصاحبه منفعة – وإن جاءت الثمرة متأخرة – يعتبر عملا صالحا. ويختلف مدى تأخر الثمرة مِن عملٍ لآخر, فقد يتأخر إلى فترة قليلة كالاكتساب للرزق, وقد يتأخر إلى أكثر كزرع الأرض لجني الثمار, وقد يكون التأخر أكثرَ من ذلك أيضا كمن يشح على نفسه في الرزق ليوفر حاجته من المال لسن الشيخوخة. وكل عمل يغلب على ظن فاعله أنه يثمر في المستقبل منفعة راجحة له يعطى حكم المصلحة, ما دام يربطه بالمستقبل – بعيدا كان أم قريبا – حبلٌ قوي من الأمل, غير أن المستقبل ينتهي في نظر مَن غفلوا عن حياة أخرى من بعد الموت, بانتهاء حياة الإنسان هذه, ولذا رأيناهم لا يضعون الأعمالَ إلا في معيار الزمن الدنيوي وحده ولا يمتد بهم الأملُ القوي إلى ما بعد الموت بحال. أما معنى المستقبل في يقينِ مَن آمن بالله إيمانا صادقا, لا تقليديا على اللسان, فهو وحدة زمنية تمتد امتدادا شاسعا إلى ما بعد الموت, بحيث تضؤل إلى جانبه قيمةُ هذه الحياة الدنيا كمًّا وكيفا. والتنبيهُ إلى وجود هذه الحياة الآخرة هو من أهم ما بُعث من أجله الرسلُ والأنبياء, وكتابُ الله تعالى يفيض بمختلف الأدلة والبراهين على وجود هذه الحياة.

فإذا تبين ذلك, فقد أرادت حكمة الله ﷻ أن يصل بين كل من الحياتين بوشيجة متينة, هي وشيجة السبب والمسبب, إذ أمر عباده باتخاذ حياتهم الدنيا وسيلة للسعادة في حياتهم الآخرة, فقال: {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ}, وقال: {وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا}. ثم بين لهم كيفية التسبب في بلوغ سعادة الآخرة بإلزامهم بشريعةٍ كاملة يتبعونها, هي مجموعُ ما يلتئم مع فطرة الإنسان الصافية الأولى ويضمن له في حياته هذه – فضلا عن الحياة الآخرة – السعادة الكاملة. غير أنها في كثيرٍ من الحالات لا تلتئم مع ما قد رُكّب في الإنسان من شهوةٍ جامحة وأنانية غيرِ مهذبة يلبسان عليه الحقَّ بالباطل, ويغشيان أمامَه سبيلَ الفطرة الأولى والفكر السليم, ففي إناطة هذه الشريعة بالجزاء الأخروي

(593) ونحن قد ذكرنا (الأولى) فقط لأنها هي التي تحقق غرضنا هنا, أما (الثانية) فهي أن قيمة المصلحة ليست منحصرة فيما تجلبه من لذة مادية, بل هي راجعة إلى الوفاء بحاجة كل من الروح والجسد على السواء, إذ بهما قوام الإنسان, وأما (الثالثة) فهي أن مصلحة الدين مقدمة على كل مصلحة. وارجع إلى الكتاب تقف على بيان ذلك.

ما يبعد الإنسانَ المؤمن عن تلك الأهواء ويَشده إلى التمسك بما أُمِر به، على ما يجده من بعض الشدة في مخالفة نفسه.

قال: وبناءً على ما تتصف به المصلحة والمفسدة في الشريعة الإسلامية من هذا الشمول كان أبرزُ صفةٍ من صفات الشرائع الإلهية بإجماع علمائه أنها جاءت لما فيه صلاحُ الناس في عاجلهم وآجلهم، أي: جاءت بشريعةٍ يلزم من تطبيقها حصولُ السعادة لهم في دنياهم وآخرتهم[594])[595].

وقال أيضا: (إن ميزان المصالح في الشريعة الإسلامية مضبوطٌ بحياتي الدنيا والآخرة معا، بل النظرة إلى مصالح الدنيا محكومةٌ بسلامة مصالح الآخرة، ومِن ثَمَّ فلا مجالَ لاضطرابها بين اختلاف الميول والأحاسيس.

على حين أن الميزان الذي اتخذه علماء الأخلاق لضبط المصالح ومعرفتها ميزانٌ دنيوي مجرد. إذ اعتبروا أن أمر الدنيا وما فيها من مظاهر اللذائذ والآلام مِن صنع مَن فيها وابتكارهم، فهم أصلُ تعميرها وهي ثمرةُ سعيهم فيها. فكان لا بد أن يصبح ميزان الخير والشر عندهم مجرد ما يتواضعون عليه، أو ما يبدو لهم من التجارب والخبرات، أو ما يستقل به الإحساس

---

(594) قال في الهامش: (فسر الشيخ طاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الآجل هنا بعواقب الأمور في الدنيا، ولم يرتض أن يفسره كما ذهب إليه غيره بالحياة الآخرة، قال: "لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الحياة الآخرة بل جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها". ولسنا نجدد مبررا لهذا التفسير، لأن كون الأعمال الدنيوية ذات ثمرات صالحة في الآخرة لا يستلزم أن تكون الدار الآخرة دار تكليف كما هو واضح، ولكنه يستلزم أن تصبح هذه الأعمال الدنيوية منطوية على صالح دنيوي وأخروي معا) اهـ.

قلت: وقد قال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (مصالح الآخرة: الحصول على الثواب، والنجاة من العقاب، ومفاسدها الحصول على العقاب وفوات الثواب، ويعبر عن ذلك كلِّه **بالمصالح الآجلة**... وأما مصالح الدنيا فما تدع إليه الضروريات أو الحاجات والتتمات والتكملات. وأما مفاسدها ففوات ذلك بالحصول على أضداده، ويُعبَّر عن ذلك كلِّه **بالمصالح العاجلة**). قواعد الأحكام 72/2 - 73

وقال في كتاب "الفوائد" : (فإن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا **والآخرة** ودفع مفاسدهما). الفوائد في اختصار المقاصد (ص 32)

وقال ابن تيمية: (التحقيق أن الشريعة التي بعث اللهُ بها محمدًا ﷺ جامعةٌ لمصالح الدنيا **والآخرة**). مجموع الفتاوى 308/19

وقال الشاطبي: (إن الشرع قد جاء ببيان ما تَصلُح به أحوالُ العبد في الدنيا **والآخرة** على أتم الوجوه وأكملها). الموافقات 53/1

وقال ابن القيم: (وبالجملة فجاءهم -ﷺ- بخيرِ الدنيا **والآخرة** برُمَّته). إعلام الموقعين 518/6

(595) ضوابط المصلحة (ص 45 - 47)

والوجدان البشري، ونحن حينما نتحدث عن علماء الفلسفة والأخلاق إنما نعني بهم هؤلاء الذين يصدرون في أفكارهم وأبحاثهم عن عقائدَ ماديةٍ جاحدة وإن سمحوا لكلمةِ الدين أن تدور على ألسنتهم في بعض المناسبات.

وإذا علمنا أن الشعور بالمنفعة ومداها – كما وكيفا – متفاوتٌ بين أفراد الناس تفاوتا كبيرا، حسب تفاوت عاداتهم وخبراتهم وثقافاتهم، بل وأمزجتهم وأغراضهم – أدركنا أي مثارٍ للخلاف يكمن في استقلالهم بوضع موازين الخير والشر لجميع أعمال البشر وتصرفاتهم، رغم ما يبدو لديهم من مظهر الإجماع على اعتبار أصل المنفعة جنسا لهذه الموازين.

ولقد اعترف (بنتام) – وهو من أكبر الباحثين في المنفعة من حيث هي ميزان للخير والشر – بخطورة الخلاف الذي انتهى إليه بحث علماء الفلسفة في هذا الموضوع فقال: "ولقد قلَّ الطعنُ على أصل المنفعة، فضلا عن أنه صار معتبرا كأنه الرابط الجامع بين الأخلاق والسياسة إلا أنَّ شبه الإجماع هذا ظاهريٌّ فقط، فإنَّ الناس اختلفوا اختلافا كثيرا في فهم المنفعة وتقديرها حقَّ قدرها، ولذلك تشعبت مقدماتُهم وتباعدت نتائجهم"[596].

ولم يختلف عنه (ستوارت مل) الذي جاء من بعده في التنبيه إلى أهمية هذا الخلاف وبُعد جذوره وتطاوُلِ أمده لدى الفلاسفة قديما وحديثا. يقول في مطلع كتابه "مذهب المنفعة العامة" : "إن الخير الأقصى – وهو أساس الأخلاق – كان مثارا للجدل منذ أيام سقراط الشاب وبروتاغورس الشيخ. وتشعب الباحثون إزاءَ هذه المشكلة فِرَقا ومدارسَ دون أن تلتقي عندهم وجهاتُ النظر. إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكنٌ في العلوم النظرية، مستحيلٌ بالإضافة إلى العملية – كالأخلاق والتشريع – ذلك لأنَّ الإنسان يأتي أفعالَه من أجل غايةٍ يهدف إليها، والقاعدةُ التي يسير الفعلُ بمقتضاها يجب أن تستمد كل طابعها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها. ومن هنا وجب البدء بوضع غايةٍ لتدبير أفعال الإنسان"[597])[598].

قلت: وهذا الميزان الدنوي المحض الذي يزنون به المصالح والمفاسد والمنافع والمضار، وتقريرُهم استقلالَ العقل بتعيين ذلك كلِّه - : هو صميمُ فلسفة العلمانية.

(596) أصول الشرائع لبنتام ترجمة أحمد فتحي زغلول ص 17 ج 1 .

(597) مذهب المنفعة العامة للدكتور توفيق الطويل ص 142 .

(598) ضوابط المصلحة (ص 25 - 26)



قال عبد الوهاب المسيري في كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" : (حين انتقل قاموس أكسفورد نفسُه من كلمة "سكيولار" إلى كلمة "سكيولاريزم secularism", أي: "العلمانية", عرَّفها تعريفا شاملا, وانتقل من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع, التي تنطوي على رؤيةٍ شاملة للكون تتفرع منها منظوماتٌ قيمية ومعرفية. فالعلمانية حسبما جاء في القاموس, هي "العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة [الدنيا], واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]". (ولكن من الذي سيحدد ما هو "صالح البشر", أي: من سيحدد الخير والشر؟). والعلماني (بالإنجليزية: سكيولاريست secularist) هو المؤمن بذلك)[599].

قلت: فقد قامت هذه العلمانية الشاملة عند أصحابها مقام الدين عند أتباعه, ولهذا جاء في "موسوعة السياسة" للكيالي: (عرف البعضُ في الخمسينات والستينات من القرن الحالي (مثل ريمون أرون وسيمون مارتن ليبست) الأيديولوجية على أنها "دينٌ علماني")[600].

وقد قال ابن عاشور: (الدين: حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقة عرفية يطلق على: مجموع عقائد وأعمال يلقنها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين عنها بالعقاب. **ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما يضعه بعضُ زعماء الناس مِن تلقاءِ عقله فتلتزمه طائفةٌ من الناس**)[601].

وقال عند تفسير قوله تعالى {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} : (والدين: العقيدة والملة، وهو معلومات وعقائد يعتقدها المرء فتجري أعمالُه على مقتضاها، فلذلك سمي دينا, لأنَّ أصل معنى الدين المعاملة والجزاء)[602].

---

(599) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة 57/1

(600) موسوعة السياسة للكيالي 422/1

(601) التحرير والتنوير 188/3

(602) السابق 584/30 . **(فائدة)** من كلام ابن عاشور على الآية المذكورة: قال في "تفسيره" 584/30 : (وقد أرسل هذا الكلام إرسال المثل, وهو أجمع وأوجز من قول قيس بن الخطيم:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأيُ مختلف

ووقع في "تفسير الفخر" هنا: "جرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة, وذلك غيرُ جائز, لأنه تعالى ما أنزل القرآنَ ليتمثل به بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه" اهـ وهذا كلامٌ غير محرر, لأن التمثل به لا ينافي العملَ بموجبه, وما التمثل به إلا من تمام بلاغته واستعداد للعمل به. وهذا المقدار من التفسير تركه الفخر في المسودة) اهـ.

قلت: وقد قال ابن السبكي في "طبقاته" (139/5) في ترجمة الأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي: (ومن شعره:

وقال أبو الحسن الندوي: (هنالك أديانٌ بغير اسم الأديان لا تَقِلُّ في نفوذها وسلطانها ولا تقل في جورها وعدوانها وعبثها بعقول أتباعها وفي عجائبها عن الأديان القديمة، وهي النُّظُم السياسية والنظرياتُ الاقتصادية التي يُؤمن بها الناسُ كدينٍ ورسالة، كالجنسية والوطنية، والديموقراطية والاشتراكية، والدكتاتورية والشيوعية، وهي أقلُّ مسامحةً لمن لا يدين بها وأشد قسوة على منافسيها، وأضيق عطفا من الأديان الجاهلية، والاضطهادُ السياسي اليومَ أفضعُ من الاضطهاد الديني في القرون المظلمة، فإذا تغلب حزبٌ من الأحزاب الوطنية أو ساد مبدأ من المبادئ السياسية, أو انتصر فريقٌ على فريق في الانتخاب، سد في وجه منافسه الأبوابَ وعذبه أشدَّ العذاب، وما حربُ أسبانيا الأهلية التي دامت مدة طويلة، وسفكت فيها دماء غزيرة، وما حرب الصين التي قامت بين الجمهوريين والشيوعيين من أهل الصين، وحرب كوريا التي قامت بين الجنوبيين والشماليين، إلا نتيجة اختلافٍ في العقيدة السياسية والنظريات الاقتصادية)[603].

وقال سيد قطب: (إن كل (دين) هو منهجٌ للحياة بما أنه تصوُّر اعتقادي.. أو بتعبير أدق بما أنه يشمل التصور الاعتقادي وما ينبثق منه من نظامٍ اجتماعي, بل من منهج يحكم كلَّ نشاطِ الإنسان في هذه الحياة الدنيا.

كذلك عكس هذه العبارة صحيح.. إن كل منهج للحياة هو (دين). فدينُ جماعةٍ من البشر هو المنهجُ الذي يصرف حياة هذه الجماعة.

يا من عدى ثم اعتدى ثم اقترف ... ثم انتهى ثم ارعوى ثم اعترف

أبشر بقول الله في آياته ... إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

قلت: في استعمال مثلِ الأستاذ أبي منصور مثلَ هذا الاقتباسِ في شعره فائدة, فإنه قدوة في العلم والدين, وبعضُ أهل العلم ينهى عن مثل ذلك, وربما شدد فيه وجنح إلى تحريمه, والصواب الجواز, ثم الأحسنُ تركُه تأدبا مع الكتاب العزيز, ونظيرُه ضربُ الأمثال من القرآن وتنزيلُه في النكت الأدبية, وهذا فنٌّ لا تسمح نفس الأديب بتركه, واللائق بالتقوى أن يترك, وأكثرُ الناس رأيت تشددا في ذلك المالكية, ومع هذا فقد فعله كثيرٌ من فقهائهم حتى رأيت في كتاب المدارك في أصحاب مالك للقاضي عياض في ترجمة ابن العطار, وهو من قدماء أصحابهم, أنه سئل عن مسألة من سجود السهو فأفتى بالسجود, فقال السائل: إن أصبغ لم ير علي سجودا, فقال {لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ}, وعد القاضي عياض ذلك مِن مُلَحِه ونوادره) اهـ.

وقال ابن كثير في "طبقات الشافعية" 433/1 : (ذكر السمعاني أنه قال: قال أصحابنا ببغداد: كان الشيخ أبو إسحاق (هو الشيرازي) إذا بقي مدة لا يأكل شيئًا صعد إلى النصرية وله فيها صديق، فكان يثرد له رغيفًا ويشربه بماء الباقلاء، فربما صعد إليه وقد فرغ، فيقول الشيخ أبو إسحاق: {تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ}) اهـ.

(603) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص 233)



غير أنه إن كان المنهج الذي يصرف هذه الجماعة من صنع الله - أي منبثقا من تصور اعتقادي رباني - فهذه الجماعة في (دين الله).. وإن كان المنهج الذي يصرف حياة هذه الجماعة من صنع المَلِك أو الأمير أو القبيلة أو الشعب – أي: منبثقا من مذهب أو تصور أو فلسفة بشرية – فهذه الجماعة في (دين الملك) أو (دين الأمير) أو (دين القبيلة) أو (دين الشعب)، وليست في (دين الله)، لأنها لا تتبع منهجَ الله، المنبثق ابتداءً من دين الله، دون سواه[604]!.

والمحْدَثون من أصحاب المذاهب والنظريات والفلسفات الاجتماعية لم يَعُودوا يُحْجِمون أو يتحرجون من التصريح بهذه الحقيقة: وهي أنهم إنما يقررون (عقائد)، ويريدون أخذَ الناس بها في واقع الحياة، وأنهم يريدون إحلالَ هذه العقائدِ الاجتماعية أو الوطنية أو القومية محلَّ العقيدة الدينية.

فالشيوعية ليست مجردَ نظامٍ اجتماعي، إنما هي كذلك تصورٌ اعتقادي، تصور يقوم على أساسِ مادية هذا الكون، ووجود المتناقضات في هذه المادية، هذه المتناقضات المؤدية إلى كل التطورات والانقلابات فيه، وهو ما يعبر عنه بالمادية الجدلية، كما يقوم على التفسير الاقتصادي للتاريخ، ورد التطورات في الحياة البشرية إلى تطور أداة الإنتاج.. الخ، ومن ثم فهي ليست مجرد نظام اجتماعي، إنما هي تصور اعتقادي يقوم عليه - أو يدعي أنه يقوم عليه - نظام اجتماعي، وذلك بغض النظر عما بين أصل التصور وحقيقة النظام الذي يقوم الآن من فجوات ضخام!

كذلك سائر مناهج الحياة وأنظمتها الواقعية، يسميها أصحابها (عقائد) ويقولون: (عقيدتنا الاجتماعية) أو (عقيدتنا الوطنية) أو (عقيدتنا القومية)، وكلُّها تعبيرات صادقة في تصوير حقيقة الأمر: وهو أنَّ كل منهجٍ للحياة أو كلَّ نظامٍ للحياة هو (دين) هذه الحياة، ومِن ثَمَّ فالذين يعيشون في ظل هذا المنهج أو في ظل ذلك النظام، دينُهم هو هذا المنهج أو دينُهم هو هذا النظام، فإن كانوا في منهج الله ونظامه فهم في (دين الله)، وإن كانوا في منهج غيره أو نظامه، فهم في (دين غير الله).

والأمر فيما نحسب واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان)[605].

---

(604) يراجع بتوسع معنى كلمة "دين" في كتاب المصطلحات الأربعة للأستاذ المودودي.

(605) المستقبل لهذا الدين (ص 13 - 15)

قلت: بل إنَّ هذه المناهجَ والنظم والعقائد الوضعية يصير الدين السماوي عندها مطية لبلوغ ما ترومه من مصالح الدنيا, فتجعل أمره جاريا من تحت نظرها هي في تقدير المصالح وتعيين وسائل تحصيلها.

ولهذا كان من خصائص المصلحة لدى أرباب النظم الوضعية على اختلاف مذاهبهم الأخلاقية كما قال الشيخ البوطي[606]: (اعتبار الدين عندهم فرعا للمصلحة, أي: إنه يستعان به من حيث كونُه مؤثِّرًا في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم.

ولا شك أنَّ اعتبار الدين كذلك يُعد أمرا طبيعيا بالنسبة لمن جعل المنفعةَ الدنيوية هدفَ الأهداف كلِّها وغايةَ الغايات. فحتى الذين لا يجدون مناصا من الاعتراف بوجود الله وأهمية دينه, لا يجدون صعوبة في التوفيق بين إيمانهم هذا واتخاذ الدين في نفس الوقت سبيلا لاستثمار المنافع والمصالح التي تروق لهم. فهم يقولون: إن رحمة الله وحكمته أجلُّ من أن تعوقا مخلوقاتِه عن نيل منافعهم وملاذهم في حياتهم التي يعيشونها. ولا ريب أن ظاهر هذا الكلام سليم, ولكن المغالطة الكامنة فيه تبدو للعيان حينما يُسألون عن نوع هذه المنافع والملاذ التي سخر الله دينَه لتحقيقها.

والواقع أن الذي يروق لهم في الجواب على هذا السؤال هو أن يقولوا: إن لهم أن يخططوا سبيلَ مصالحهم التي يفهمونها, وعلى الدين أن يذلل العقبات في هذا السبيل !!

لقد عقد (بنتام) في كتابه أصول الشرائع فصلا خاصا عن كيفية وجوب استعمال المؤثر الديني بل والتصرف فيه للاستعانة به في تحقيق ما يراه علماءُ الأخلاق والقانونِ من مسالك الخير والشر, يقول فيه: "يجب أن يكون سيرُ الديانة موافِقا لمقتضى المنفعة, فالديانة باعتبارها مؤثرا تتركب من عقاب وجزاء, فعقابها يجب أن يكون موجها ضد الأعمال المضرة بالهيأة الاجتماعية فقط, وجزاؤها يكون موقوفا على الأعمال التي تنفعها فقط, وهذه هي القاعدة الأولية. والطريقة الوحيدة في الحكم على سير الديانة هو النظرُ إليها من جهة الخير السياسي في الأمة فقط وما عدا ذلك لا يلتفت إليه"[607].

ولقد تبنى هذه النظرية – على نطاق واسع – (وليم جيمس), وشرحها في كتابه "البراجماتزم" حيث دعا إلى التمسك بكل ما من شأنه أنْ يحقق غايةً أخلاقية سليمة, حتى ولو

---

(606) انظر: ضوابط المصلحة (ص 31)

(607) ص 307 من كتاب أصول الشرائع لبنتام .



كان الأمرُ المتمسَّكُ به باطلا في جوهره, بل ولا يهم حقا أو باطلا ما دام أنه يحقق نفعا مرغوبا فيه)[608].

قلت: وقد كانت تلك نزعةَ "البروتستانتيين" مع النصرانية, وعنهم تلقفها الليبراليون الخارجون عن الملل والشرائع.

قال الشيخ عبد العزيز كامل: (يؤمن الكاثوليك بأن التوراة أو (العهد القديم) كان عهدا خاصا باليهود, ففيه أخبارُهم وشرائعهم وسِيَرُهم والعهود التي قُطعت لهم, وقد كان هذا العهد القديم – في نظر الكاثوليك – خادما لوقته وممهدا لما بعده حيث (العهد الجديد) أو الإنجيل, الذي نُسخ به عهدُ اليهود القديم بعهودٍ جديدةٍ لأتباع المسيح (الشعب المختار الجديد) في ملكوتٍ سماوي وروحي.

ولما جاء البروتستانت جمعوا العهدين في عهدٍ واحد, فالنصارى في المذهب البروتستانتي هم ورثةُ العهدين, فهم مختارون ولا يحتاجون لبابا, وليست لهم كنيسةٌ يجب الانتماءُ إليها, والإنسان حُرٌّ في أنْ يُعْمِلَ فكرَه في (الكتاب المقدس), وقداستُه لا تمنع من أن تُستخرج منه التأويلاتُ والتفسيرات التي تَخدُم مصلحةَ الإنسان في دنياه أوَّلًا قبل أخراه.

وجاء الليبراليون فاستفادوا من هذه النظرة التوظيفية الدنيوية للقداسة, فالمقدس عندهم يَستمد قداستَه – إن بقيت له قداسة – مِن خدمته لمصلحةِ الفرد وسعادتِه وحريته في أن يفعل ما يشاء)[609].

قلت: وهذا هو ما يرومه أهلُ المكر بالإسلام في هذا العصر.

فقد لاحظ (كرومر) - المعتمد البريطاني في مصر [1301-1325هـ/1883-1907م] - وجودَ خلافٍ شديد بين المسلمين وبين المستعمر الغربي[610] في مجالاتٍ شتى, وذلك في فصلٍ طويل عقده في كتابه الذي ألفه عقب مغادرته لمصر, بعد أن وضع أساسَ السياسة الإنجليزية وأشرف على تنفيذها مدةً تَقرُب من ربع قرن. لاحظ كرومر في هذا الفصل أن هذه الخلافات هي السببُ في انعدام ثقة المسلم بالمستعمر الأوربي وسوء ظنه به, وهي السببُ في وجود هوة

---

(608) ضوابط المصلحة (ص 40 - 41)

(609) معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية (ص 65 - 66)

(610) قال الأستاذ عبد القادر عودة: (عدو الإسلام الأول هو الاستعمار، فهو الذي هيأ لنبذ أحكامه واستبدال القوانين الوضعية به، وإنها لعداوة طبيعية، فما يستطيع الاستعمار أن يقف على قدميه في بلدٍ يطبق أحكامَ الإسلام). الإسلام وأوضاعنا القانونية (ص 134) . (ز)



واسعة تَفصِل بينهما, وتجعل مهمة المستعمر محفوفة بالمتاعب, ودعا مِن أجل ذلك إلى العمل بمختلَف الوسائل على بناء قنطرةٍ فوقَ هذه الهوة. وكان من تلك الوسائل - وقد لاحظ كرومر أنها أبطأ ثمارا من غيرها لكنها أبقى آثارا - : تطويرُ الإسلامِ نفسِه وإعادة تفسيره[611], بحيث يبدو متفقا مع الحضارة الغربية، أو قريبا منها، وغيرَ متعارضٍ معها على الأقل، بدل أن يَبْدُوَ عدوا لها، أو معارضا لقيمها وأساليبها[612].

وهذه الوسيلة قد تَبَيَّنَها المؤرخُ النصراني ألبرت حوراني عند تأريخه لحركة الإصلاح التي كان رأسها محمد عبده, فيقول في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة" : (كانت هذه الحركة "إصلاحية" لأنها استهدفت إحياءَ ما كانت تعتبره العناصرَ المهملة في التراث الإسلامي, غير أنَّ عمليةَ هذا الإحياءِ قد تمت تحت تأثيرِ الفكر الليبرالي الأوروبي, فأدت تدريجيا إلى تفسيرٍ جديد للمفاهيم الإسلامية بغية جعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي في ذلك الحين. "عمران" ابن خلدون تحول تدريجيا إلى "تمدن" غيزو, و"مصلحة" الفقهاء المالكيين وابن تيمية تحول إلى "منفعة" جون ستيوارت مل, و"إجماع" الفقه الإسلامي إلى "الرأي العام" في النظرية الديمقراطية, و"أهل الحل والعقد" إلى "أعضاء المجالس البرلمانية", وكانت نتيجة ذلك, لدى ما سميناه بالجناح العلماني لمدرسة محمد عبده, الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة المدنية ودائرة الدين, ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية)[613].

وقال الأستاذ محمد محمد حسين: (اتجه محمد عبده بعد عودته من المنفى إلى التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية. واتخذ اتجاهُه هذا أشكالا مختلفة. فظهر أحيانا في صورة مقالات أو مشاريع أو برامج تدعو إلى إدخال العلوم العصرية في الجامع الأزهر, وظهر تارة أخرى في صورة تفسيرٍ لنصوص الدين من قرآن أو حديث يخالف ما جرى عليه السلف في تفسيرها، ليقرب بها إلى أقصى ما تحتمله – بل إلى أكثر مما تحتمله في بعض الأحيان – من قُرْبٍ لقِيَمِ الغرب وتفكيره، لكي يصل آخرَ الأمر إلى أن الإسلام يساير حضارة الغرب ويتفق مع أساليب تفكيره ومذاهبه)[614].

---

(611) وقد أشار إلى هذا الشيخ البوطي في مقدمة كتابه "ضوابط المصلحة" (ص 10 - 12). (ز)

(612) الإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين (ص 45 - 46)

(613) ألبرت حوراني, الفكر العربي في عصر النهضة, ترجمة كريم عزقول, دار النهار, ص (410-411). بواسطة كتاب: "سلطة الثقافة الغالبة" لإبراهيم السكران (ص 11)

(614) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر لمحمد محمد حسين 337/1



وقال الشيخ سفر الحوالي: (إنَّ الشيخ - بقصد أو بدون قصد - قد أوجد القاعدةَ التي ارتكز عليها مَن يُسَمَّون دعاةَ الإصلاح[615] للتعلُّق بأذيال الغرب وإقصاء الإسلام عن توجيه الحياة، إذ ظلوا ينقضون عرى الإسلام عروةً عروة، حتى أن المعركة الآن أصبحت تدور ضد قانون الأحوال الشخصية، وهو البقية الضئيلة من آثار الشريعة الإسلامية والميزة الاجتماعية التي تُميز المسلمَ من غيره.

لم يكن محمد عبده علمانيا، ولكن أفكاره تمثل بلا شكٍّ حلقةَ وصلٍ بين العلمانية الأوروبية والعالَم الإسلامي، ومِن ثَمَّ فقد باركها المخطط اليهودي الصليبي، واتخذها جسرا عبر عليه إلى علمانية التعليم والتوجيه في العالم الإسلامي وتنحية الدين عن الحياة الاجتماعية بالإضافة إلى إبطال العمل بالشريعة والتحاكم إلى القوانين الجاهلية المستوردة، واستيراد النظريات الاجتماعية الغربية، وهو ما تم جميعه تحت ستار الإصلاح أيضا[616])[617].

ولهذا قال اللورد كرومر: (إن محمد عبده كان مؤسِّسًا لمدرسة فكرية حديثة في مصر, قريبةِ الشَّبَه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان[618] في الهند (مؤسس جامعة عليكره). ثم قال: إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين, وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يُقدَّم لهم كلُّ ما يمكن من العون والتشجيع, فهم الحلفاء الطبيعيون للمُصْلِح الأوربي)[619].

قلت: لكن الله تعالى يقول وقولُه الحق: {وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا}, وقال ﷻ: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا

---

(615) قال الحوالي: من الإنصاف أن نذكر أن الشيخ ندم على طريقته في الإصلاح مفضلا عليها تطبيق التربية الفردية، انظر: كتاب العقاد والإسلام في القرن العشرين: (147).

(616) قال الحوالي: انظر: حول آثار الفكر الإصلاحي: غازي التوبة: (54) والاتجاهات الوطنية: (1/ 355) وأساليب الغزو الفكري: (201 - 205)، وقول جب عنه (كان تلاميذه الحقيقيون من صفوف العلمانيين) دراسات في حضارة الإسلام: (330).

(617) العلمانية (ص 579)

(618) انظر كتاب: "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" لمحمد البهي (ص 34) وما بعدها. وكتاب: "مفهوم تجديد الدين" لبسطامي محمد سعيد خير (ص 121) وما بعدها. (ز)

(619) Modern Egypt 2 : 179 - 180 بواسطة كتاب: "الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر" لمحمد محمد حسين 307/2 . قال: وراجع كذلك تقرير كرومر السنوي عن مصر والسودان سنة 1905 في الفقرة 7 ص 15 التي كتبها بمناسبة وفاة محمد عبده.



فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}, وقال سبحانه: {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ}.

قال الشيخ عبد العزيز الطريفي في كتابه "العقلية الليبرالية" : (أما مواجهة الإسلام باسمه مصارحة فهذا ما لا سبيلَ إليه, والتاريخُ شاهدٌ على مصارع الأفكار المخالفة له, ولهذا نشأ مصطلح "لا يُغيِّرُ الإسلامُ إلا بإعادة قراءته", ولكن قضاء الله يأبى تبديلَ الإسلام وتنحيته, قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}, وقال ﷺ: "ليبلغن هذا الأمرُ ما بلغ الليلُ والنهار", ومن نظر في سنة الله الماضية وفي كتب الملل والنحل, في آلاف الطوائف التي صارعت الإسلام, يجد أنه ما من فكرٍ حادثٍ اليومَ إلا وله أصلٌ في تلك الطوائف والأفكار, فالأفكارُ الجديدة تعيد تركيبَ الأفكار القديمة وتظن أنها تأتي بجديد, وقد زالت تلك الأفكارُ القديمة ولم تطل أمدا, وقد قال ميشيل عفلق في آخر صراعه الفكري في مواجهة الإسلام: "لقد ندمت في مواجهة الإسلام وتمنيت أني لم أكن معه في مواجهة, لقد فقدت نصفَ الأتباع في الصراع معه, لقد رجعوا إليه")[620].

((قانون اعتبار المقاصد العامة والمصالح الكلية في الجزئيات))

وبعد هذا فاعلم أن للشاطبي -رحمه الله- في كتاب "الموافقات" بحثا بالغا في بيان كيفية مراعاة المقاصد العامة والمصالح الكلية عند النظر في الدليل الجزئي الموصل إلى العلم بالحكم الشرعي في مسألةٍ ما, ولا شك أنَّ تحريرَ هذه المسألة في نهايةٍ من الأهمية, لا سيما إذا كان كثيرٌ من المنتحلين لباب المقاصد يخبطون خبط عشواء عند اعتبارها في الجزئيات, فلَزِمَ حملةَ العلم ضبطُ هذا الباب فهما وتفهيما, صيانةً للشريعة عموما, ولِباب المقاصد خصوصا, من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين, ولهذا آثرت أن أورد كلامَ الشاطبي في هذا برمته, لنفاسته, وسأثبت في هامشه تعليقاتٍ للشيخ عبد الله دراز رحمه الله في مواضعها, ويكون للراقم تعليقاتٌ أيضا تبيينا وتكميلا للغرض, ثم بإثر ذلك نستكمل إن شاء الله ما نراه موفيا لحق هذا الباب, والله الموفق للصواب.

---

(620) العقلية الليبرالية (ص 59 - 60)



قال الشاطبي في كتاب "الموافقات" في المسألة الأولى من كتاب الأدلة الشرعية ما نصُّه:

((لما انبنت الشريعةُ على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات[(621)]، وكانت هذه الوجوهُ مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، غيرَ مختصةٍ بمحلٍّ دون محل، ولا ببابٍ دون باب، ولا بقاعدةٍ دون قاعدة, كان النظرُ الشرعي فيها أيضا عامًّا لا يختص بجزئيةٍ دون أخرى, لأنها كلياتٌ تَقضِي على كلِّ جزئيٍّ تحتها, وسواءٌ علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا[(622)], إذ ليس فوقَ هذه الكلياتِ كليٌّ تنتهي إليه، بل هي أصولُ الشريعة، وقد

---

(621) قال الشاطبي في "الموافقات" 2/17 - 22 : (فأما **(الضرورية)**، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين), (وأما **(الحاجيات)**، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة), (وأما **(التحسينات)**، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق) اهـ.

وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" 2/161 : أما **(الضروري)** فهو ما يرجع إلى إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان, وهو الذي به يمتاز حالُه عن أحوال أنواع جنسه امتيازا أوليا, وذلك الكليات الخمس ومكمِّلاتها. وأما **(الحاجي)** فهو الذي به قوام النظام المدني الذي يمتاز المتصفون به عن الطبقات السافلة من نوعه, أعني الذي يُخرِج الإنسانَ عن الوحشية إلى كونه مدنيا مؤلفا من شعوب وقبائل وعائلات, وهذا كالبيع والإجارة واشتراط العدالة, فإنا لو فرضنا انعدامَها لاستقام النوعُ في الجملة باعتماد كلٍّ على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة, ولكنه يفقد النظام المدني المبني على التعاون والتكافل في أصناف المنافع. وأما **(التحسيني)** فهو الذي يكمل المدنية في أجلى مظاهرها, ويرقي الإنسان عن المشابهة بأنواع جنسه كلها إلى مشابهة الملائكة, كمكارم الأخلاق وسلب العبد أهلية الشهادة والمرأة أهلية الإمارة واعتبار ما يرجع إلى المروآت والآداب التي لا تُعارِض الأصولَ الشرعية والإرفاق ونظام العائلة من ولاية وإيصاء. وقد يعرض للتحسيني ما يصيره حاجيا, كما يعرض للحاجي ما يصيره ضروريا لتوقف غيره عليه كمالَ التوقف اهـ. (ز)

(622) قلت: الجزئي الحقيقي كما تقرر في علم المنطق هو الفرد والشخص من الحقيقة, فالحقيقة هي المفهوم الكلي الذي يصدق على أفرادٍ كثيرة, وتلك الأفراد جزئياتٌ للحقيقة المعبَّرِ عنها بالكلي, فالإنسان مثلا مفهومه كليٌّ قابلٌ للشركة صادقٌ على أفراد كثيرة, وخالدٌ من الناس بعينه هو جزئيٌّ حقيقي من جزئيات حقيقة الإنسان, والجزئي الحقيقي مفهومُه لا يقبل الشركة كما هو ظاهرٌ في المثال, فذاتُ خالدٍ المذكور لا يشاركه فيها غيرُه, بخلاف وصف الإنسانية فيه فهو مشترك بينه وبين كل فرد من الأفراد التي يصدق عليها مفهومُ الإنسان, ولهذا يقولون في تعريف الكلي: هو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه, ويقولون في الجزئي الحقيقي: هو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. أما الجزئي الإضافي فهو الأخص من شيء, سمي جزئيا إضافيا لأن جزئيته حاصلة بالإضافة إلى أعمَّ منه لا بالحقيقة, فقد يكون كليا بالنسبة إلى أخص منه, كالحيوان فإنه جزئيٌّ بالنسبة إلى الجسم النامي, كليٌّ بالنسبة إلى الإنسان. ثم الذي يؤخذ من تعليق الشيخ عبد الله دراز على هذا الموضع أن مراد الشاطبي بالكليات (المقاصد الشرعية العامة) سواء كانت من جنس الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات, وأما الجزئي الإضافي فهو (القواعد الشرعية), وأما الجزئي الحقيقي فهو (الدليل الجزئي التفصيلي). قلت: والحاصل أن مراد الشاطبي هو أن هذه الكليات عبارة عن

تمَّت, فلا يصح أن يُفقَد بعضُها حتى يُفتقَر إلى إثباتها بقياسٍ أو غيره[623], فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا, لأنَّ الله تعالى قال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}, وقال: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, وفي الحديث: "تركتكم على الجادة" الحديث, وقوله: "لا يهلك على الله إلا هالك", ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات[624] وهي أصولُ الشريعة فما تحتها مستمدةٌ من تلك الأصول الكلية[625]، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوعٍ من أنواع الموجوادات[626], فمِن

الأجناس العليا التي ليس فوقها شيء, فهي أعم شيء في الشريعة, ولهذا فإنها لا تعرض لها الجزئية مطلقا, سواء أكانت بالذات أم بالاعتبار, بخلاف ما تحتها من الأجناس فإنها وإن كانت كليات باعتبار ذاتها لكنها جزئيات باعتبار ما هو فوقها وأعم منها, وعلى هذا فكل ما هو تحت الأجناس العالية يعتبر جزئيات بالنظر إليها وإن كان منها ما هو كلي بالنظر إلى ذاته, ومن هنا صار الجنس العالي قاضيا على جميع ما تحته من الجزئيات, لأنه من المعلوم أن الكلي جزءٌ من جزئيه, فما من جزئية إلا وهي منطوية على الجنس العالي الأعم ضرورة.

(623) قال دراز: أي: إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئيةٌ من مسائل الشريعة وفروعِها، وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته، ولا بين الأمور العادية والعبادية, فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا، والغرضُ التعميم، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب, فمن السنة أو الإجماع, أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة, فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئياتِ المراتب الثلاث المذكورة، وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية, فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أُخِذت من استقرائها، هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث، لا تخص أدلةً تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض، بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا, فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها، فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث, كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها, فلا يتأتى أن يُفقد بعضُ تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره, لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها، وإلا؛ لما كانت الشرعية تامة اهـ.

(624) قال دراز: أي: الحقيقية, كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية, كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها, فلذا قال: "وهي أصول الشريعة فما تحتها" اهـ.

(625) قال دراز: لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريرا وتفصيلا للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارعُ المحافظةَ على هذه المراتب، التي بحفظها ينتظم أمرُ المعاش والمعاد اهـ.

(626) إذ قوام كل جزئي حاصلٌ بالمجموع من الكلي والتشخص, فخالد مثلا قوامه هو المجموعُ المركب من الكلي وهو الإنسانية, والمشخصات التي تميز كلَّ فردٍ عن مُشاركِه في الحقيقة, ولهذا يقولون: كل كلي هو جزءٌ من جزئيه, لأن حقيقة الجزئي تتركب من الكلي والمشخصات, فالكلي جزء من جزئيه, وطردا لهذا المعنى فيما نحن فيه نقول: كل حكم

الواجبِ اعتبارُ تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس, إذ محالٌ أن تكون الجزئياتُ مستغنيةً عن كلياتها[627], فمن أخذ بنصٍّ مثلا في جزئيٍّ مُعْرِضا عن كليِّه, فقد أخطأ.

وكما أنَّ مَن أخذ بالجزئي مُعرِضا عن كليِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه[628].

وبيانُ ذلك: أنَّ تلقِّي العلمِ بالكلي إنما هو مِن عَرْض الجزئيات واستقرائِها, وإلا فالكليُّ من حيث هو كليٌّ غيرُ معلومٍ لنا قبل العلمِ بالجزئيات[629]، ولأنه ليس بموجودٍ في الخارج، وإنما هو مضمَّنٌ في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات[630], فإذًا الوقوفُ مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوفٌ مع شيءٍ لم يتقرر العلمُ به بعدُ دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مُظهِرُ العلمِ به.

وأيضا, فإنَّ الجزئيَّ لم يُوضَع جزئيا إلا لكون الكليِّ فيه على التمام وبه قوامُه، فالإعراضُ عن الجزئي من حيث هو جزئيٌّ إعراضٌ عن الكلي نفسِه في الحقيقة[631]، وذلك تناقض[632].

شرعي جزئي لا بد أن يكون مشتملا على شيء من المقاصد الشرعية العامة بحسب رتبته من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات. (ز)

(627) فنحن عندما يتقرر عندنا بالقطع أن للرب ﷻ في أحكامه حِكَما ومصالح, فإنا نقطع بأنه لا يمكن أن يندَّ حكمٌ جزئي عن هذه الكلية, لأن كليتها مقطوعٌ بها, ثم نظير هذا في المعقول أن الجزئي يستحيل أن يعرو عن الكلي, لأن انتفاء الكلي يستلزم انتفاء ذاته هو, فإن الكليَّ جزءٌ من مقومات ذاته, وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل كما هو معلوم, فالعشرة مثلا إذا نقص منها واحدٌ لم تبق عشرة. (ز)

(628) وبهذا يعلم بطلان دعوى الاستغناء بالنظر في الكليات عن النظر في الجزئيات لمعرفة الأحكام, ولنا عطف عليها في ثنايا الكتاب. (ز)

(629) يقول: الكلي ما تقرر إلا بعد تتبع الجزئيات وتصفحها والوقوف على وجود الكلي فيها, فلا يصح بعد ذلك الإعراض عن الجزئي لتقرير الأحكام التفصيلية, لأن الجزئيات منها أخذ الكلي, فطرحها طرح للكلي الذي عرفناه منها. (ز)

(630) معناه أن الكلي لا يوجد في الخارج كليا مجردا عن المشخصات, وإنما يوجد في ضمن الجزئي الشامل له وللمشخصات. ومسألة دخول الكليات في الوجود طرقناها في كتابنا "الجواهر المضية" فراجعها ثَمَّ إن شئت. (ز)

(631) لأن الكلي جزء من الجزئي كما سلف, ويلزم من نفي الجزئي نفي الكلي ضرورة لزوم انتفاء الكل لانتفاء الجزء, فالإنسان مثلا مركب من مجموع الحيوانية والناطقية, ويلزم من انتفاء الحيوانية التي هي جزءٌ انتفاءُ الإنسانية التي هي كل. (ز)

(632) وجه التناقض في القول باعتبار الكلي دون الجزئي, هو أن صاحب هذا القول يزعم اعتبار الكلي, وهذا ظاهر, ثم إنه يقرر عدمَ اعتباره, وذلك من جهة عدم اعتباره للجزئي المشتمل على الكلي, فعدم اعتباره للجزئي يلزم منه قطعا عدمُ اعتبار الكلي المتضمَّن فيه, فرجع الأمر إلى كون الكلي معتبرا غيرَ معتبر, وهذا عين التناقض المحال, ولله در الشاطبي في هذا التقرير. (ز)

ولأنَّ الإعراضَ عن الجزئيِّ جملةً يؤدي إلى الشك في الكلي مِن جهة أنَّ الإعراضَ عنه إنما يكون عند مخالفتِه للكلي أو توهُّمِ المخالفةِ له، وإذا خالف الكليُّ الجزئيَّ مع أنَّا إنما نأخذه من الجزئي, دل على أنَّ ذلك الكليَّ لم يتحقق العلمُ به, لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئيُّ جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبِرُ جزءا منه[633]، وإذا أمكن هذا, لم يكن بُدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلَّ ذلك على أنَّ الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كلُّه يؤكد لك أنَّ المطلوبَ المحافظةُ على قصد الشارع, لأنَّ الكلي إنما ترجع حقيقتُه إلى ذلك[634]، والجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراءِ قاعدةٌ كلية، ثم أتى النصُّ على جزئيٍّ يخالف القاعدةَ بوجهٍ من وجوه المخالفة, فلا بد من الجمع في النظر بينهما, لأنَّ الشارع لم يَنُصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كليةُ هذا معلومةٌ ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة, فلا يمكن والحالةُ هذه أن تُخرَم القواعدُ بإلغاء ما اعتبره الشارع[635]، وإذا ثبت هذا, لم يمكن أن يُعتبر الكليُّ ويُلغى الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كليا إلا من استقراءِ الجزئيات كلِّها أو أكثرِها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يُفرَض جزئيٌّ إلا وهو داخلٌ تحت الكلي, لأنَّ الاستقراءَ قطعيٌّ إذا تَمَّ[636], فالنظرُ إلى الجزئي بعد ذلك عَناء[637]، وفَرْضُ مخالفتِه غيرُ صحيح، كما أنَّا إذا حصَّلْنا مِن حقيقةِ

(633) دراز: أي: من كليّه الحقيقي، وقوله: "لم يأخذه المعتبر جزء منه"؛ أي: مما ادعى أنه كليه، يعني: فلا يكون هو كليه اهـ.

(634) دراز: أي: لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع, ولا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضا اهـ.

(635) دراز: أي: مما تضمنته القواعد، وإذا, فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطردا ويلغي الجزئي, **فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يُهدَر الكليُّ ولا الجزئي**، وسيأتي له بيانٌ وتمثيل اهـ.

(636) دراز: قال بعضهم: "وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلا، فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته، ولا يتجاوز الأصول الثلاثة" ا. هـ.

(637) لأن الاستقراء التام هو ما جرى فيه تتبع الجزئيات كلِّها بالتصفح, ووجه العناء أن الجزئي قد جرى النظر فيه ضرورة كون الاستقراء تاما, فالنظر فيه بعد ذلك سعيٌ في تحصيل الحاصل, وهذا عبث. (ز)

الإنسانِ مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يَصِحَّ أن يُوجَد إنسانٌ إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي حكمٌ قطعيٌّ لا يتخلف، وُجد أو لم يوجد، فلا اعتبارَ به في الحكم بهذا الكلي من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك، فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات، فليس بجزئي له كالتماثيل وأشباهها، فكذلك هنا، إذا وَجَدْنا أنَّ الحفظَ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبرٌ شرعا، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطعُ بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كلِّ جزئيٍّ فُرض عدمُ الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوِزان، لا يخالفه على حال، إذ لا يوجد بخلافِ ما وضع، {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}، فما فائدةُ اعتبارِ الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب: أنَّ هذا صحيحٌ على الجملة، وأما في التفصيل فغيرُ صحيحٍ، فإنه إنْ عُلِمَ أنَّ الحفظَ على الضروريات معتبَرٌ، فلم يَحصُلِ العلمُ بجهةِ الحفظ المعيَّنة، فإنَّ للحفظ وجوهًا قد يُدركها العقلُ وقد لا يدركها، وإذا أدركها، فقد يدركها بالنسبة إلى حالٍ دون حال، أو زمانٍ دون زمان، أو عادةٍ دون عادة، فيكون اعتبارُها على الإطلاق خَرْمًا للقاعدة نفسِها[638]، كما قالوا في القتل بالمثقَّل: إنه لو لم يكن فيه قصاصٌ، لم ينسدَّ بابُ القتل بالقصاص، إذا اقتُصِر به على حالةٍ واحدة، وهو القتلُ بالمحدَّد، وكذلك الحكمُ في اشتراك الجماعة في قتل الواحد[639]، ومِثلُه القيامُ في الصلاة مثلا مع المرض وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر

(638) لأن الشارع كما قرر المصالح الكلية فقد قرر طرائق تحصيلها، فيكون تضييع طرائق التحصيل مستلزما لتضييع تلك المصالح لا محالة. (ز)

(639) دراز: فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة؛ لأنه ﷺ أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص، وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها؛ فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا للنفس؛ فهذا اجتهاد عمر حيث قال: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا"، لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره، على أنه ﷺ كان مترددا فيه حتى قال له علي: أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا"؛ فحكم بالقتل. أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما؛ فانظر وجهَ ذكرِه مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانعٍ يرجع لحفظ النفس، وكذلك قال ابن الحاجب: "إنه ثبت بالقياس على المحدد"، وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث، ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب، وهو ممنوع؛ لأن السبب واحد وهو القتل العمد العدوان؛ فلا قياس في السبب اهـ.

والنواهي إعمالا لقاعدة الحاجيات في الضروريات[640]، ومثل ذلك المستثنَيات من القواعد المانعة كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشباه ذلك[641]، فلو اعتبرنا الضرورياتِ كلَّها[642] لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا[643]، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبةٍ جزئياتِها, كان ذلك محافَظةً على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات, فإنَّ تلك المراتب الثلاثَ يَخدُم بعضُها بعضها ويُخصِّصُ بعضُها بعضًا، فإذا كان كذلك, فلا بد من اعتبار الكلِّ في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضا, فقد يَعتبر الشارعُ من ذلك ما لا تدركه العقولُ إلا بالنصِّ عليه[644]، **وهو أكثرُ ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات**[645], لأنَّ العقلاء في الفَتَرات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجهٍ لم يتجهوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرجُ واقعا، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد, فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين وفي كل حال، وبيَّن مِن المصالح ما يطَّرد وما يعارضه وجهٌ آخَرُ من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو

---

(640) دراز: فالمحافظة على الضروري, وهو الدين هنا, في الصلاة مثلا إذا جرى الأمر فيها لنهايتها، ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري, ما كان يرخص في القعود مثلا للمريض، ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها في الاستنباط، وأكتفي بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص، ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعا, فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات اهـ.

(641) دراز: هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري، ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات, فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعَها كالغرر في القراض والمساقاة، وهكذا اهـ.

(642) دراز: أي: بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها؛ فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه اهـ.

(643) دراز: أي: قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسِه أو بضروري آخر, مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته؛ فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم، ومثال الثاني ظاهر اهـ.

(644) دراز: أي: من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمرُه على العقل, ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص اهـ.

(645) وهذه قاصمة من الشاطبي لمنتحلي باب المقاصد, وحاصلها أن المقاصد العامة والمصالح الكلية لا يُستغنى بها عن تتبع الأدلة الجزئية التفصيلية, لأن العقول وإن اهتدت إلى الكليات كما هو حال أهل الفترات, فإنها لا تستقل بإدراك طرقها التفصيلية. (ز)

أعرض عن الجزئيات بإطلاق, لدخلت مفاسدُ ولفاتت مصالح، وهو مناقضٌ لمقصودِ الشارع، ولأنه مِن جملة المحافظة على الكليات, لأنها يَخدُم بعضُها بعضا، وقلما تخلو جزئيةٌ مِن اعتبار القواعدِ الثلاث فيها، وقد عُلِم أنَّ بعضها قد يعارض بعضا, فيقدم الأهم حسبما هو مبيَّنٌ في كتاب الترجيح، **والنصوصُ والأقيسةُ المعتبرة تتضمن هذا على الكمال**[646].

فالحاصلُ أنه لا بد مِن اعتبارِ خصوصِ الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظرِ المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد[647].

وما قُرِّرَ في السؤال على الجملة صحيح, إذ الكليُّ لا ينخرم بجزئيٍّ ما، والجزئيُّ محكومٌ عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة, فإنَّ الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التحرُّك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمرٍ خارجٍ من مرضٍ أو مانع غيره, فالكليُّ صحيحٌ في نفسه، وكونُ جزئيٍّ من جزئياته منعه مانعٌ من جريان حقيقة الكليِّ فيه أمرٌ خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطريق المؤدي لذلك[648], فكما لا يستقل

---

(646) دراز: فإذن **لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناءُ عنها بالكليات** كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلا اهـ.

(647) دراز: إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم, فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص اهـ.

(648) دراز: فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا، ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض، هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه، لا بد له من النظر للجزئي أيضا نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؛ فيخفف، أو يمزج بغيره، وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية؛ فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولا؛ فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كلَّ الإحسان في التمثيل اهـ.

(**فائدة**) : قال ابن حجر الهيتمي في "الفتاوى الحديثية" (ص 21) : (وسئلت عن حقيقة السَّقَمونيا ما هي؟ فأجبت بقولي: السقمونيا صمغ شجر يؤتى به من أنطاكية البلد المشهورة، وهذا هو الدواء المشهور بالمحمودة بين الناس، وهو من مسهلات الصفراء خاصة, والشربة منه مقدار قيراطين، ولا ينبغي لأحد أن يستعمله إلا بعد مشاورة طبيب حاذق, وكذا سائر ما يرى في كتب الطب, ينبغي لمن يراه ألا يقدم على استعماله إلا بعد مشاورة الطبيب وإلا فتركه متعين، ومن ثَم قال بعض حذاق الأطباء: كُتبُنا قاتلة للفقهاء. أي: فإنهم يرون مفردا أو مركبا في باب وأنه يستعمل لكذا فيأخذونه ويستعملونه لما وصف له في ذلك الباب مع غفلتهم عن كون استعماله مشروطا بشروط أُخَر لم يذكروها في ذلك الباب بل في غيره من الكليات أو باب آخر، والدواء إذا استعمل مع عدم استيفاء شروط استعماله يكون مضرا ضررا عظيما حتى ربما جر إلى القتل, ولا يغرن الإنسان أنه ربما هجم على استعمال شيء ولم يضره لأن ذلك كمن رأى مسبعة فخاطر ومرَّ فيها مرة فلم يتعرض له شيء من سباعها لأمر عرض لهم فاغتر ومر فيها مرة ثانية فرأوه فافترسوه لعدم عروض تلك العوارض التي عرضت لها أولا, والحاصل أن المغتر ليس بمحمود وإن سلم) اهـ.

الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس, فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أنَّ فيه شفاءً للناس[649]، وتبين للأطباء أنه شِفَاءٌ مِن علل كثيرة, وأنَّ فيه أيضا ضررا من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها اللهُ في هذه الدار, فقيَّدَ العلماءُ ذلك كما اقتضته التجربة، بناءً على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناعُ أن يأتيَ في الشريعة خبرٌ بخلاف مخبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصرَ في أنه شفاءٌ فقط, فأعْمَلوا القاعدةَ الشرعية الكلية، وحكموا بها على الجزئي، واعتبروا الجزئيَّ أيضا في غير الموضع المعارِض, لأنَّ العسلَ ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء[650]، فمن لم يكن كذلك, فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

(649) قال تعالى: {يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ}. قال ابن عطية: (قوله {فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ} الضمير للعسل، قاله الجمهور, ولا يقتضي العمومَ في كل علة وفي كل إنسان، بل هو خبر عن أنه يشفي كما يشفي غيرُه من الأدوية في بعضٍ دون بعض وعلى حالٍ دون حال، ففائدةُ الآية إخبار منبه منه في أنه دواء كما كثر الشفاء به وصار خليطا ومعينا للأدوية في الأشربة والمعاجين). المحرر الوجيز 406/3

وقال ابن كثير: (قوله: {فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ} أي: في العسل شفاء للناس من أدواء تعرض لهم. قال بعض من تكلم على الطب النبوي: لو قال فيه: "الشفاء للناس" لكان دواء لكل داء، ولكن قال: {فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ} أي: يصلح لكل أحد من أدواء باردة، فإنه حار، والشيء يداوى بضده). تفسير ابن كثير 582/4

وقال ابن عاشور: (في العسل خواص كثيرة المنافع مبينة في علم الطب. وجعل الشفاء مظروفا في العسل على وجه الظرفية المجازية, وهي الملابسة, للدلالة على تمكن ملابسة الشفاء إياه، وإيماء إلى أنه لا يقتضي أن يطرد الشفاء به في كل حالة من أحوال الأمزجة، أو قد تعرض للأمزجة عوارض تصير غير ملائم لها شرب العسل, فالظرفية تصلح للدلالة على تخلف المظروف عن بعض أجزاء الظرف، لأن الظرف يكون أوسع من المظروف غالبا. شبه تخلف المقارنة في بعض الأحوال بقلة كمية المظروف عن سعة الظرف في بعض أحوال الظروف ومظروفاتها، وبذلك يبقى تعريف (الناس) على عمومه، وإنما التخلُّفُ في بعض الأحوال العارضة، ولولا العارضُ لكانت الأمزجة كلُّها صالحة للاستشفاء بالعسل. وتنكير (شفاء) في سياق الإثبات لا يقتضي العمومَ فلا يقتضي أنه شفاء من كل داء، كما أن مفاد (في) من الظرفية المجازية لا يقتضي عمومَ الأحوال. وعموم التعريف في قوله تعالى: {لِلنَّاسِ} لا يقتضي العمومَ الشمولي لكل فرد فرد, بل لفظ (الناس) عمومه بدلي, والشفاء ثابت للعسل في أفراد الناس بحسب اختلاف حاجات الأمزجة إلى الاستشفاء). التحرير والتنوير 14/209 - 210

(650) دراز: فهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر، قالوا: إن الكلي لا يجري اطرادُه على استقامة, فيستثني موضع المعارضة, وهو أصحاب الصفراء مثلا؛ فقد أعملوا كُلًّا منهما اهـ.

ولا يقال: إن هذا تناقضٌ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معا, لأنا نقول: إن ذلك من جهتين[651]، ولأنه لا يلزم أن يُعتبر كلُّ جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه كالعرايا وسائرِ المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق[652]، وهذا معنى اعتبار أحدِهما مع الآخر، وقد مرَّ منه أمثلة في أثناء المسائل.

فلا يصح إهمالُ النظر في هذه الأطراف، **فإنَّ فيها جملةَ الفقه**، ومِن عدمِ الالتفاتِ إليها أخطأ مَن أخطأ، وحقيقتُه نظرٌ مطلق في مقاصد الشارع، وأن تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب, فبذلك يصح تنزيلُ المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صورٌ صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق)) انتهى كلام الشاطبي بحروفه[653].

قال الشيخ عبد الله دراز: (أي: فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد مِن تتبُّعِ النصوصِ أيضا مع ذلك, وهي الجزئيات، وبالأمرين معا تصدر من الناظرِ صورٌ صحيحةُ الاعتبارِ عند الشارع، **وما أصعبَ هذا العمل! وبه يَعرِف المدَّعون للاجتهاد مِن هؤلاء أشباه العوام قيمةَ دعواهم)**[654].

وقال أيضا: (**هذه المسألةُ تعتبر أمًّا لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية**، بيَّن بها شدةَ ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناءُ المستنبِط للأحكام عن النظر للأمرين معا, فلا يستغني

---

(651) دراز: فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي، ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى؛ فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال اهـ.

(652) دراز: معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة، ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية, وهي امتناع أن يأتي في الشرعية خبر بخلاف مخبره, فقيدوا بها المطلَق الواردَ في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي، وهو جزئيُّ نفعِ العسل في الإسهال، ولا يشتبه عليك الأمرُ فتفهمَ أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له؛ لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقا بجزئي؛ كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو داوء مرض كمثاله، بخلاف أصل القاعدة الأصولية؛ فإنها لا تخص بابا دون باب؛ كقاعدة "الأمر بالشيء ليس أمرا بالتوابع" مثلا، وبه يتبين أن العبارة كلَّها محرَّرة اهـ.

(653) الموافقات 171/3 - 183

(654) السابق 183/3

بالنظر في الجزئيات - أي الأدلة التفصيلية - عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية التي تُعتبر كليةً لها, ليعرف بها هذا الجزئيَّ من أي مرتبةٍ هو، وما مقصدُ الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الواردِ من الكتاب والسنة وما معهما، وقد ساق المصنف تمهيدا لذلك أولَ المسألة، ثم بيَّن وجهَ حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله: (وإذا كان كذلك ... إلخ)، ثم بيَّن عدمَ استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله: (وكما أن ... إلخ)، ومدَّ النَّفَس في هذا الجانب, لأنه موضعُ التوهُّم, لمخالفته المألوفَ في مثله)[655].

وقال أيضا: (السؤال الذي يريد المؤلِّفُ أن يجعل هذه المسألةَ لتحقيقه هو أنه هل يصح للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام, ويكتفي بالكليات، كما هو الشأنُ في قواعد اللغة مثلا، يُجري التطبيقَ في كلِّ فاعلٍ على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظرٍ إلى أنَّ هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلِّمِ به مرفوعا؟ وهكذا يكون الشأنُ هنا, فيقال مثلا: إنَّ هذا الجزئي إن كان ضروريا قُدِّمَ على الحاجي، وإن كان حاجيا قُدِّم على ما بعده، والضرورياتُ نفسُها ما كان منها متعلقا بالدين قُدِّم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا, فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلا، وكذلك يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟

فكان الجواب عن السؤال أنَّ الأمرَ ليس على ما يُظَنُّ، بل لا بد منهما معا كما بسطه، ولَمَّا كانت هذه المسألةُ كأصلٍ عامٍّ في كتاب الأدلة جعلها فاتحةَ مسائلِ هذا الباب, فلله دَرُّهُ ما أسَدَّ نظرَه، ولقد صدق فيما يقول بعد: **"إنَّ النظرَ في هذه الأطراف فيه جملةُ الفقه"**)[656].

قلت: ولهذا قال تقي الدين السبكي في "تكملة المجموع" : (**الفقيه الحاذق** يحتاج إلى تيقُّنِ القاعدة الكلية في كل باب، ثم ينظر نظرا خاصا في كل مسألة, ولا يقطع شوقه عن تلك القاعدة حتى يعلم هل تلك المسألةُ يجب سحبُ القاعدة عليها أو تمتاز بما ثبت له تخصيصُ حكمٍ - في زيادة أو نقص - , وفي هذا تتفاوت رتب الفقهاء, فكم مِن واحدٍ متمسكٍ بالقواعد قليلِ الممارسة للفروع ومآخذِها يَزِلُّ في أدنى المسائل، وكم مِن آخَرَ مستكثرٍ في الفروع ومداركِها, قد أفرغ جمامَ ذهنه فيها, غفل عن قاعدةٍ كلية، فتخبطت عليه تلك المدارك وصار

(655) السابق 171/3

(656) الموافقات 172/3



حيران، ومَن وفقه الله بمزيدٍ من العناية **جَمَعَ له بين الأمرين**, فيرى الأمرَ رأيَ العين) انتهى كلامه بنقل ولدِه تاج الدين في كتابه "الأشباه والنظائر" [657].

وقد أشار القرافي في "الفروق" إلى أنَّ اعتبارَ القاعدةِ والحكمَ بها مشروطٌ بالسلامة من المعارِضِ الراجح في الجزئية المحكومِ عليها, فقد ذكر ما يُنقَض من الحكم لفساد المُدرَك, فقال: (وهو الحكمُ الذي خالفَ أحدَ أربعةِ أمور: إذا حكم على خلاف الإجماع يُنقض قضاؤه, أو خلافِ النص السالِم عن المعارض, أو القياسِ الجلي السالم عن المعارض, أو قاعدةٍ من القواعد **السالمة عن المعارض، ولا بُدَّ في الجميعِ مِن اشتراط السلامة عن المعارض, أي: المعارض الراجح**, فإنه لو قضي في عقد الربا بالفسخ لم يُنقض قضاؤه، وإن كان قضاؤه على خلاف قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}, لأنه عُورِض بالنصوصِ الدالةِ على تحريم الربا، وكذلك لو قضي في لبنِ المُصَرَّاة بالثمن لم يُنقض قضاؤه، وإن كان على خلاف قاعدة إتلاف المثليات أن يجب جنسُها, لأجل ورود النص في ذلك)[658].

ولهذا قال الفخر الرازي: (اعلم أنَّ التمسُّكَ بـ"قاعدة الاحتياط" لا بُدَّ فيها من رعاية دقيقة, وهي أنه إذا لم يُوجَد في المسألة نصٌّ يدل بصريحه على الحكم, كان الرجوعُ إلى قاعدة الاحتياط معتبَرا, أما إذا كان النصُّ موجودا, كان التمسكُ بقاعدة الاحتياط لغوا)[659].

ونحوُه: قولُ ابنِ نجيم تحت قاعدة "المشقة تجلب التيسير" : (المشقة والحرج، إنما يُعتبَران في موضعٍ لا نصَّ فيه، وأما مع النص بخلافه فلا)[660].

فهذا يشهد لما قرره القرافي من كون اعتبار القاعدةِ مشروطا بعدم المعارِض الراجح, وقد نصَّه الشاطبيُّ في "القانون" كما تقدم, وعلق عليه الشيخ عبد الله دراز فقال: (فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النصُّ في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطردا ويلغي الجزئي, **فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يُهدَر الكليُّ ولا الجزئي)**.

وقال أيضا: (إنَّ المستنبِطَ للأحكام لا يَستغني بالكلية فيُجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الواردِ من الكتاب والسنة وما معهما).

---

(657) الأشباه والنظائر للتاج السبكي 308/1 - 309

(658) الفروق 40/4 (ط عالم الكتب)

(659) مناقب الإمام الشافعي (ص 444) . وقال أيضا (ص 490) : (بيَّنَّا أن التمسك بقاعدة الاحتياط شرطٌ عند عدم قيام الدليل القوي في أحد الجانبين).

(660) الأشباه والنظائر (ص 72)

وبالجملة فأنت ترى أنَّ النظر في القواعد والكليات والعمومات لا ينبغي أن يكون بمعزلٍ عما ورد في الجزئيات بأعيانها, لأنه قد يخفى على الناظرِ فرقٌ مؤثِّرٌ في بعض الجزئيات, يوجب للمسألة حكما يخالف حُكمَ القاعدة.

ومن هنا فقد نبَّه ابنُ دقيق العيد على أن القواعد لا يطَّرِد التخريجُ عليها, قال ابن فرحون في "الديباج المذهب" في ترجمة الشيخ أبي الطاهر بن بشير التنوخي: (وكان رحمه الله يستنبط أحكامَ الفروع من قواعد أصول الفقه, وعلى هذا مشى في كتابه "التنبيه", وهي طريقةٌ نبَّه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنها غير مخلصة, وأن الفروع لا يَطَّرِدُ تخريجُها على القواعد الأصولية)[661].

قلت: وهذا معنى ما ذكره الشاطبي في "الاعتصام" عن مالك: (لا يكاد المُغرِق في القياس إلا يفارق السنة)[662].

وقال ابن القيم: (ونحن نرى أن كلما اشتد توغل الرجل في القياس اشتدت مخالفته للسنن)[663].

---

(661) الديباج المذهب 266/1

(662) الاعتصام 187/1

(663) إعلام الموقعين 434/2 . وقال في "إعلام الموقعين" (434/2 - 455) أيضا: (ولا نرى مخالفة السنن والآثار إلا عند أصحاب الرأي والقياس، فلله كم من سنة صحيحة صريحة قد عُطلت به؟ وكم مِن أثرٍ دَرَس حكمُه بسببه؟ فالسنن والآثار عند الآرائيين والقياسيين خاوية على عروشها، معطلة أحكامها، معزولة عن سلطانها وولايتها، لها الاسمُ ولغيرها الحكم، لها السكة والخطبة، ولغيرها الأمرُ والنهي، وإلا فلماذا تُرك حديث العرايا، وحديث قسم الابتداء, وأن للزوجة حق العقد سبع ليال إن كانت بكرا، وثلاثا إن كانت ثيبا ثم يقسم بالسوية، وحديث تغريب الزاني غير المحصن، وحديث الاشتراط في الحج، وجواز التحلل بالشرط، وحديث المسح على الجوربين، وحديث عمران بن حصين وأبي هريرة في أن كلام الناسي والجاهل لا يبطل الصلاة، وحديث دفع اللقطة إلى من جاء فوصف وعاءها ووكاءها وعفاصها, وحديث المصراة، وحديث القرعة بين العبيد إذا أعتقوا في المرض ولم يحملهم الثلث، وحديث خيار المجلس، وحديث إتمام الصوم لمن أكل ناسيا، وحديث إتمام صلاة الصبح لمن طلعت عليه الشمس وقد صلى منها ركعة، وحديث الصوم عن الميت، وحديث الحج عن المريض المأيوس من برئه، وحديث الحكم بالقافة، وحديث من وجد متاعه عند رجل قد أفلس، وحديث النهي عن بيع الرطب بالتمر، وحديث بيع المدبر، وحديث القضاء بالشاهد مع اليمين، وحديث الولد للفراش إذا كان من أمة، وهو سبب الحديث، وحديث تخيير الغلام بين أبويه إذا افترقا، وحديث قطع السارق في ربع دينار، وحديث رجم الكتابيين في الزنا، وحديث من تزوج امرأة أبيه أمر بضرب عنقه وأخذ ماله, وحديث: "لا يقتل مؤمن بكافر"، وحديث: "لعن الله المحلل والمحلل له"، وحديث: "لا نكاح إلا بولي"، وحديث المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة، وحديث: "أعتق صفية وجعل عتقها صداقها"، وحديث: "أصدقها ولو خاتما من حديد"، وحديث إباحة لحوم الخيل، وحديث: "كل مسكر حرام", وحديث: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"، وحديث المزارعة والمساقاة، وحديث: "ذكاة الجنين ذكاة أمة", وحديث: "الرهن مركوب ومحلوب"، وحديث النهي عن تخليل الخمر، وحديث قسمة الغنيمة للراجل سهم وللفارس

قلت: لأن الإغراق في القياس معناه طردُه في محلٍّ وردت السنة باستثنائه لفرقٍ مؤثر يمنع الطرد, سواء أظَهر ذاك الفرق أم خفي.

ولهذا قال ابن تيمية: (تجد القائلين بالاستحسان الذي تركوا فيه القياسَ لنصٍّ خيرا من الذين طردوا القياسَ وتركوا النص, ولهذا يروى عن أبي حنيفة أنه قال: "لا تأخذوا بمقاييس زُفَرَ[664] فإنكم إن أخذتم بمقاييسه حَرَّمتم الحلالَ وحللتم الحرام", فإنَّ زفر كان كثيرَ الطرد لما يظنه من القياس مع قلة علمه بالنصوص, وكان أبو يوسف نظرُه بالعكس؛ كان أعلمَ بالحديث منه[665], ولهذا توجد المسائلُ التي يُخالِف فيها زفرُ أصحابَه عامتُها قياسية ولا يكون

ثلاثة، وحديث: "لا تحرم المصة والمصتان", وأحاديث حرم المدينة، وحديث إشعار الهدي, وحديث: "إذا لم يجد المحرم الإزار فليلبس السراويل"، وحديث منع الرجل من تفضيل بعض ولده على بعض وأنه جور لا تجوز الشهادة عليه، وحديث: "أنت ومالك لأبيك"، وحديث القسامة، وحديث الوضوء من لحوم الإبل، وأحاديث المسح على العمامة، وحديث الأمر بإعادة الصلاة لمن صلى خلف الصف وحده. وحديث: من دخل والإمامُ يخطب يصلي تحية المسجد، وحديث الصلاة على الغائب، وحديث الجهر بآمين في الصلاة، وحديث جواز رجوع الأب فيما وهبه لولده ولا يرجع غيره، وحديث الكلب الأسود يقطع الصلاة, وحديث الخروج إلى العيد من الغد إذا علم بالعيد بعد الزوال، وحديث نضح بول الغلام الذي لم يأكل الطعام، وحديث الصلاة على القبر، وحديث: "من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته", وحديث بيع جابر بعيره واشتراط ظهره، وحديث النهي عن جلود السباع، وحديث: "لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره"، وحديث: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"، وحديث: "من باع عبدا وله مال فماله للبائع"، وحديث إذا أسلم وتحته أختان اختار أيتهما شاء، وحديث الوتر على الراحلة, وحديث: "كل ذي ناب من السباع حرام"، وحديث من السنة وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، وحديث: "لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه من ركوعه وسجوده"، وأحاديث رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه, وأحاديث الاستفتاح، وحديث كان للنبي -ﷺ- سكتتان في الصلاة، وحديث: "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم", وحديث حمل الصبية في الصلاة، وأحاديث القرعة, وأحاديث العقيقة، وحديث: "لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذنك"، وحديث: "أيدع يده في فيك تقضمها كما يقضم الفحل"، وحديث: "إن بلالا يؤذن بليل", وحديث النهي عن صوم يوم الجمعة، وحديث النهي عن الذبح بالسن والظفر، وحديث صلاة الكسوف والاستسقاء، وحديث النهي عن عسب الفحل، وحديث: "المحرم إذا مات لم يخمر رأسه ولم يقرب طيبا"، إلى أضعاف ذلك من الأحاديث التي كان تركها من أجل القول بالقياس والرأي؟).

(664) قال الزركلي: (زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة). [الأعلام 45/3] قال الذهبي: (هو من بحور الفقه، وأذكياء الوقت. تفقه بأبي حنيفة، وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويتقنه. قال الحسن بن زياد اللؤلؤي: ما رأيت فقيها يناظر زفر إلا رحمته). [سير أعلام النبلاء 39/8] وقال ابن خلكان: (كان من أصحاب الحديث، ثم غلب عليه الرأي، وهو قياس أصحاب أبي حنفية ﷺ. قال: توفي في شعبان سنة ثمان وخمسين ومائة، رحمه الله تعالى). [وفيات الأعيان 318/2 - 319]

(665) قال الذهبي: (قال أحمد بن حنبل: أول ما كتبت الحديث، اختلفت إلى أبي يوسف، وكان أميل إلى المحدثين من أبي حنيفة ومحمد. قال إبراهيم بن أبي داود البرلسي: سمعت ابن معين يقول: ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في



إلا قياسا ضعيفا عند التأمل, وتوجد المسائل التي يخالف فيها أبو يوسف أبا حنيفة واتبعه محمدٌ عليها؛ عامتُها اتبع فيها النصوصَ والأقيسة الصحيحة, لأنَّ أبا يوسف رَحَل بعد موت أبي حنيفة إلى الحجاز واستفاد من علم السنن التي كانت عندهم ما لم تكن مشهورة بالكوفة وكان يقول: "لو رأى صاحبي ما رأيتُ لرجع كما رجعت"[666], لِعِلْمِه بأنَّ صاحبَه ما كان يَقصِد إلا اتباعَ الشريعة, لكن قد يكون عند غيره من علم السنن ما لم يَبْلُغْه)[667].

فطرد القياس هو الأصلُ ما لم يثبت في محلٍّ معيَّنٍ سُنَّةٌ تمنع الطردَ وتوجب للمحل حكما آخر, فنستدل بذلك على الفرق المؤثر في ذلك المحل, وهذا الفرق قد يظهر وقد يخفى, كما هو شأن باب العِلَل والحِكَم.

ولذلك قال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة" عند حديث "البيعان بالخيار" جوابا عمن رَدَّه بدعوى مخالفته للأصول: (لا نُسَلِّمُ أنَّ الحديث المخالِفَ للأصول يُرَدُّ, فإنَّ الأصلَ يثبُت بالنصوص, والنصوصُ ثابتة في الفروع المعيَّنة, وغاية ما في الباب: أن يكون الشرعُ أخرج بعضَ الجزئيات عن الكليات لمصلحةٍ تخصُّها، أو تعبُّدًا[668], فيجب اتباعُه)[669].

وهذا التخصيصُ والاستثناءُ لبعض الفروع هو معنى عدم اطراد القاعدة, لأنَّ الاطراد يستلزم أن لا يَخرُجَ فرعٌ عن حكم القاعدة, فإذا جاءت السنة في بعض الفروع بما يقتضي لها حكما مخالفا, فإن طرد القاعدة عندئذ يستلزم رد الحديث, ونحن لا نرد سنة ثابتة عن النبي ﷺ وإن كانت مخالِفة لأصلٍ أو قاعدة.

الحديث، ولا أحفظ، ولا أصح رواية من أبي يوسف. وروى: عباس، عن ابن معين: أبو يوسف صاحب حديث، صاحب سنة). سير أعلام النبلاء 536/8 - 537

(666) ولهذا قال الشعراني: (اعتقادُنا واعتقادُ كلِّ مُنْصِفٍ في الإمام أبي حنيفة ﷺ بقرينةِ ما رويناه آنفا مِن ذَمِّ الرأي والتبري منه, ومِن تقديمه النصَّ على القياس - : أنه لو عاش حتى دُوِّنت أحاديثُ الشريعة وبعد رحيل الحُفَّاظ في جمعها من البلاد والثغور وظَفَر بها لأَخَذَ بها وترك كلَّ قياسٍ كان قاسه, وكان القياسُ قَلَّ في مذهبه كما قَلَّ في مذهب غيره بالنسبة إليه, لكن لما كانت أدلةُ الشريعة مُفَرَّقة في عصره مع التابعين وتابع التابعين في المدائن والقرى والثغور كَثُرَ القياسُ في مذهبه بالنسبة إلى غيره من الأئمة ضرورة لعدم وجود النص في تلك المسائل التي قاس فيها, بخلاف غيره من الأئمة, فإنَّ الحفاظ كانوا قد رحلوا في طلب الأحاديث وجمعها في عصرهم من المدائن والقرى ودونوها فجاوبت أحاديث الشريعة بعضها بعضا, فهذا سبب كثرة القياس في مذهبه وقلته في مذاهب غيره). الميزان 227/1 - 228

(667) مجموع الفتاوى 46/4 - 47

(668) ولا تنس أن التعبد ما خفي فيه وجه المصلحة, وعلى هذا فالاستثناء لا يكون إلا لمصلحة, سواء علمناها أم جهلناها. (ز)

(669) إحكام الأحكام 106/2 - 107



قال ابن السمعاني: (الخبرُ إذا صَحَّ وثبت من طريق النقل, وجب الحكمُ به وإن كان مخالفا لمعاني أصولِ سائر الأحكام)[670].

قلت: لأنه ما خولفت الأصولُ في هذا الفرع إلا لمصلحةٍ راجحة, لأن الشرع لا يفرق بين المتماثلين.

قال ابن تيمية: (إنَّ الشارعَ حكيمٌ عادل لا يُفرق بين المتماثلين، فلا تكون الصورتان متماثلتين، ثم يخالف بين حكميهما، بل اختلافُ الحُكْمَين دليلٌ على اختلاف الصورتين في نفس الأمر)[671].

وقال ابن القيم: (ما امتازت صورةٌ من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنًى قام بها أوجب اختصاصَها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكمٍ إلا لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يَضُرُّ افتراقُهما في غيره، كما لا ينفع اشتراكُ المختلفين في معنى لا يوجب الحكم, فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شُرعت تلك الأحكام وجودا وعدما)[672].

وقال الشاطبي: (إنَّا وجدنا الشارعَ قاصدا لمصالح العباد، والأحكامُ العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيءَ الواحدَ يُمنع في حالٍ لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحةٌ جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجلٍ، يمتنع في المبايعة[673]، ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرَّدَ غررٍ وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[674])[675].

وقال ابن تيمية: (ولو أنَّ الطبيبَ حمى المريضَ عن شيءٍ لما فيه من الضرر وأباحه له لخرج عن قانون الطب, والشرعُ طِبُّ القلوب, والأنبياءُ أطباءُ القلوب والأديان, ولا بد إذا أحلَّ

(670) قواطع الأدلة 365/2

(671) جامع المسائل 195/2

(672) إعلام الموقعين 42/2 - 43

(673) دراز: لما فيها من المشاحة والمغالبة، وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة، ففيه تزكية نفس المقرض كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس، ويقع الحرج إذا منع القرض أيضا.

(674) دراز: كما في ثمر العرايا توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعري، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله، فكان منع ذلك مؤديا إلى ألا يعري أحد أحدا نخله.

(675) الموافقات 520/2

الشرعُ شيئا منه أن يَخُصَّ هذا بما يُفرِّق به بينه وبين هذا, حتى يكون فيه معنى خاصٌّ بما حرمه دون ما أحلَّه)[676].

وقال الغزالي: (واعلم أنه كما يَطَّلع الطبيبُ الحاذق على أسرارٍ في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها, فكذلك الأنبياءُ أطباء القلوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية، فلا تتحكم على سننهم بمعقولك فتهلك، فكم من شخصٍ يصيبه عارضٌ في أصبعه فيقتضي عقلُه أن يطليه، حتى ينبهه الطبيب الحاذق أنَّ علاجَه أن يطلي الكف من الجانب الآخر من البدن, فيستبعد ذلك غايةَ الاستبعاد من حيث لا يَعلَم كيفيةَ انشعاب الأعصاب ومنابتها ووجه التفافها على البدن؟ فهكذا الأمر في طريق الآخرة، **وفي دقائق سنن الشرع وآدابه**، وفي عقائده التي تعبَّد الناسَ بها, أسرارٌ ولطائف ليست في سعة العقل وقوته الإحاطة بها)[677].

قلت: ولهذا فإنَّ ابنَ عاشور قد أدخل الوهنَ على ما رام تأسيسَه في كتاب "مقاصد الشريعة" بتمثيله لمراعاة المقاصد برد مالكٍ لحديث خيار المجلس, حيث قال: (وقامت أيضا ضَجَّةُ العلماءِ الجامعين بين الأثر والنظر فيما أَلْفَوْه من أقوال أهل الرأي **مخالِفا لما دل عليه استقراءُ مقاصد الشريعة**، كما أنكر مالكٌ على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع, فقال في الموطأ: "وليس لهذا عندنا حَدٌّ محدود ولا أمرٌ معمولٌ به فيه". وفسَّره أصحابُه بأنه أراد أنَّ المجلس لا ينضبط، **وأنه ينافي مقصدَ الشريعة** من انعقاد العقود)[678].

وقال في موضع لاحق: (أخرج مالك في الموطأ حديث: "البيعان بالخيار ما لم يفترقا", ثم عقبه بقوله: "وليس لهذا عندنا حدٌّ محدودٌ ولا أمرٌ معمولٌ به فيه"، أي: في تقدير مدة عدم تفرُّقِهما[679], ولم يَقُلْ به مالكٌ في مذهبه, وعللوا ذلك بمنافاته لمقصد الشارع من بت العقود, فمحمل الافتراق عنده أنه الافتراق بالقول, وهو صدورُ صيغةِ البيع الإيجاب دون القبول)[680].

---

(676) مجموع الفتاوى 210/34

(677) إحياء علوم الدين 31/1

(678) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 43 - 44)

(679) قال الخطابي في "معالم السنن" 121/3 : (فأما قوله "ليس للتفرق حد يعلم" فليس الأمر على ما توهمه, والأصل في هذا ونظائره أن يرجع إلى عادة الناس وعرفهم, ويعتبر حال المكان الذي هما فيه مجتمعان، فإذا كانا في بيت فإن التفرق إنما يقع بخروج أحدهما منه, ولوكانا في دار واسعة فانتقل أحدهما عن مجلسه إلى بيت أو صفة أو نحو ذلك فإنه قد فارق صاحبه، وإن كانا في سوق أو على حانوت فهو بأن يولي عن صاحبه ويخطو خطوات ونحوها. وهذا كالعرف الجاري والعادة المعلومة في التقابض, وهو يختلف في الأشياء، فمنها ما يكون بالتقابض فيه بأن يجعل الشيء في يده، ومنها ما يكون بالتخلية بينه وبين المبيع، وكذلك الأمر في الحرز الذي يتعلق به وجوب قطع اليد فإن منه ما يكون بالإغلاق والأقفال، ومنه ما يكون بيتا وحجابا، ومنها ما يكون بالشرائح ونحوها, وكل منها حرز على حسب ما جرت به العادة.

فأنت ترى أنَّ حاصلَ كلامِهم - كما نقل ابن عاشور – أنَّ ظاهر الحديث على خلاف ما يقتضيه مقصدُ الشريعة من بت العقود, والإشكالُ أنه لا دليلَ قاطع على أن البت مقصودٌ في هذا العقد بعينه, وقد عُلِم من الشريعة تخصيصُها بعضَ العقود بما لا يطرد في غيرها, فرجع الأمر إلى الاعتراض على الجزئيات بالكليات, وهو ممنوعٌ كما سلف, لأنَّ للشريعة تصرفا بالتخصيص والاستثناء بحسب ما تقتضيه المصلحة بنظر الشارع, ولا مانعَ من كون المصلحة في هذا العقد ثبوت الخيار لا البت.

قال ابن السمعاني في "الاصطلام" : (إنَّ البيع سببٌ للإيقاع في الندم, والندمُ يحوج إلى النظر, فأثبت الشارعُ خيارَ المجلس نظرا للمتعاقِدَيْن ليسلما من الندم)[681].

وقال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة" : (إنَّ البيع يقع بغتةً مِن غيرِ تَرَوٍّ. وقد يحصل الندم بعد الشروع فيه. فيناسب إثبات الخيار لكل واحد من المتعاقدين، دفعا لضرر الندم، فيما لعله يتكرر وقوعُه. ولم يمكن إثباتُه مطلقا فيما بعد التفرق وقبله. فإنه رفعٌ لحكمة العقد والوثوق بالتصرف، فجعل مجلس العقد حريما لاعتبار هذه المصلحة. وهذا معنًى معتبر. لا يستوي فيه ما قبل التفرق مع ما بعده)[682].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (إنَّ الشارع صلواتُ الله وسلامُه عليه وعلى آله أثبت خيارَ المجلس في البيع **حكمةً ومصلحةً للمتعاقِدَين**، وليحصل تمامُ الرضى الذي شَرَطه تعالى فيه, فإنَّ العقد قد يقع بغتة من غير ترو ولا نظرٍ في القيمة، فاقتضت محاسنُ هذه الشريعة

والعرف أمر لا ينكره مالك بل يقول به وربما ترقى في استعماله إلى أشياء لا يقول بها غيره, وذلك من مذهبه معروف, فكيف صار إلى تركه في أحق المواضع به حتى يترك له الحديث الصحيح, والله يغفر لنا وله, وإن كان ابن أبي ذئب يستعظم هذا الصنيع من مالك, وكان يتوعده بأمر لا أحب أن أحكيه, والقصة في ذلك عنه مشهورة) اهـ.

وقال ابن قدامة في "المغني" 484/3 : (والمرجع في التفرق إلى عرف الناس وعادتهم فيما يعدونه تفرقا؛ لأنَّ الشارع علق عليه حكما، ولم يبينه، فدل ذلك على أنه أراد ما يعرفه الناس، كالقبض، والإحراز) اهـ.

وقال الحافظ في "الفتح" 329/4 : (وقد اختلف القائلون بأن المراد أن يتفرقا بالأبدان هل للتفرق المذكور حد ينتهى إليه؟ والمشهور الراجح من مذهب العلماء في ذلك أنه موكول إلى العرف, فكل ما عُد في العرف تفرقا حكم به, وما لا فلا, والله أعلم) اهـ.

(680) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 71 - 72)

(681) فتح الباري 332/4

(682) إحكام الأحكام 106/2

الكاملة أنْ يجعل للعقد حريما يتروى فيه المتبايعان، ويعيدان النظر، ويستدرك كلُّ واحدٍ منهما عيبا كان خفيا, فلا أحسنَ من هذا الحكم، ولا أرفقَ لمصلحة الخلق)[683].

قلت: فأنت ترى أن القول بخيار المجلس قد توارد عليه الخبر الصحيح والرأي الصحيح, وحُقَّ لهما أن يجتمعا ولا يتفرقا, فاعجب بعد هذا من قول ابن عاشور (إنه من أقوال أهل الرأي المخالفة لما دل عليه استقراءُ مقاصد الشريعة), على أن ابن دقيق العيد قد قال في "شرح العمدة" عند حديث "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" : (الحديث يتعلق بمسألة إثبات خيار المجلس في البيع. وهو يدل عليه. وبه قال الشافعي **وفقهاء أصحاب الحديث**. ونفاه مالك وأبو حنيفة. ووافق ابنُ حبيب من أصحاب مالك مَن أثبته)[684], فالذاهبون إلى الحديث هم "فقهاء أصحاب الحديث" كما قال ابن دقيق العيد لا "أهل الرأي" كما قال ابن عاشور.

وقد قال ابن عبد البر في "التمهيد" : (قد أكثر المتأخرون من المالكيين والحنفيين من الاحتجاج لمذهبهما في رد هذا الحديث بما يطول ذكرُه[685], **وأكثرُه تشغيبٌ** لا يحصل منه على شيءٍ لازمٍ لا مدفعَ له)[686].

---

(683) إعلام الموقعين 130/3

(684) إحكام الأحكام 104/2 - 105

(685) قلت: من ذلك دعوى جريان عمل أهل المدينة بخلافه, قال ابن دقيق العيد في "إحكام الأحكام" 107/2 - 108 : (الوجه الرابع: من الاعتذارات: هذا حديث معارض لإجماع أهل المدينة وعملهم. وما كان كذلك يقدم عليه العمل. فهذا يقدم عليه العمل. أما الأول: فلأن مالكا قال عقيب روايته: "وليس لهذا عندنا حد معلوم. ولا أمر معمول به فيه". وأما الثاني: فلما اختص به أهل المدينة من سكناهم في مهبط الوحي ووفاة الرسول بين أظهرهم، ومعرفتهم بالناسخ والمنسوخ, فمخالفتهم لبعض الأخبار تقتضي علمَهم بما أوجب تركَ العمل به من ناسخ أو دليل راجح، ولا تهمة تلحقهم فيتعين اتباعهم, وكان ذلك أرجح من خبر الواحد المخالف لعملهم.

وجوابه من وجهين:

أحدهما: منع المقدمة الأولى, وهو كون المسألة من إجماع أهل المدينة. وبيانه من ثلاثة أوجه: منها: أنا تأملنا لفظَ مالك فلم نجده مصرحا بأن المسألة إجماع أهل المدينة, ويعرف ذلك بالنظر في ألفاظه. ومنها: أن هذا الإجماع إما أن يراد به إجماع سابق أو لاحق, والأول باطل؛ لأن ابن عمر رأس المفتين في المدينة في وقته, وقد كان يرى إثبات خيار المجلس, والثاني أيضا باطل, فإن ابن أبي ذئب - من أقران مالك ومعاصريه - وقد أغلظ على مالك لما بلغه مخالفته للحديث.

وثانيهما: منع المقدمة الثانية, وهو أن إجماع أهل المدينة وعملهم مقدم على خبر الواحد مطلقا, فإن الحق الذي لا شك فيه: أن عملهم وإجماعهم لا يكون حجة فيما طريقه الاجتهاد والنظر؛ لأن الدليل العاصم للأمة من الخطأ في الاجتهاد لا يتناول بعضَهم, ولا مستند للعصمة سواه, وكيف يمكن أن يقال: بأن من كان بالمدينة من الصحابة - رضوان الله عليهم - يقبل خلافه ما دام مقيما بها, فإذا خرج عنها لم يقبل خلافه؟ فإن هذا محال, فإن قبول خلافه باعتبار صفات قائمة به حيث حل. فتفرض المسألة فيما اختلف فيه أهل المدينة مع بعض مَن خرج منها من الصحابة، بعد استقرار الوحي وموت الرسول - ﷺ -, فكل ما قيل من ترجيح لأقوال علماء أهل المدينة وما اجتمع لهم من الأوصاف قد كان حاصلا لهذا

الصحابي، ولم يَزُل عنه بخروجه, وقد خرج من المدينة أفضلُ أهل زمانه في ذلك الوقت بالإجماع من أهل السنة, وهو علي بن أبي طالب - ﷺ -, وقال أقوالا بالعراق, فكيف يمكن إهدارُها إذا خالفها أهلُ المدينة؟ وهو كان رأسهم, وكذلك ابن مسعود - ﷺ - ومحله من العلم معلوم, وغيرهما قد خرجوا، وقالوا أقوالا. على أن بعض الناس يقول: إن المسائل المختلف فيها خارج المدينة مختلف فيها بالمدينة وادعى العموم في ذلك) اهـ.

وقال ابن عبد البر في "الاستذكار" 6/ 476 - 477 : (لا يصح دعوى إجماع أهل المدينة في هذه المسألة, لأن الاختلاف فيها بالمدينة معلوم, وأي إجماع يكون في هذه المسألة إذا كان المخالف فيها منهم عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وبن شهاب وبن أبي ذئب وغيرهم, وهل جاء فيها منصوصا الخلاف إلا عن أبي الزناد وربيعة ومالك ومن تبعه, وقد اختلف فيها أيضا عن ربيعة فيما ذكر بعض الشافعيين, وقال بن أبي ذئب - وهو من جلة فقهاء المدينة - : "من قال إن البيعين ليسا بالخيار حتى يفترقا استتيب", وجاء بقولٍ فيه خشونة تركت ذكره وهو محفوظ عند العلماء) اهـ. وانظر: المجموع للنووي 9/186 - 187

وقال ابن العربي في "القبس" 845 : (قول مالك فيه "وليس عندنا في هذا الحديث حد معروف ولا أمر معمول به" إشارة إلى أن المجلس مجهولُ المدة, ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا, فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطا في الشرع, وهذا شيء لا يتفطن إليه إلا مثل مالك, فظن الجهالُ المتوسمون بالعلم من أصحابنا أن مالكا إنما تعلق فيه بعمل أهل المدينة, وهذه غباوة, وإنما غاص على ما قلناه) اهـ.

قلت: الله أعلم على ما غاص مالك رحمه الله, وأما تقرير ابن العربي فضعيف, إذ قوله (ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا, فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطا في الشرع) مغالطة صرفة, لأن الذي ثبت به حكم الشرع ليس هو ما لا يجوز شرطا في الشرع, لأن الممنوع جهالة شرط الخيار, لأنها جهالة مؤثرة, وأما خيار المجلس فلو سلمنا وقوع الجهالة فيه فهي قريبة يسيرة لا أثر لها, والشريعة لا تمنع مطلق الجهالة كما لم تمنع مطلق الغرر, وإنما الممنوع منهما المؤثر الذي يؤول إلى الشقاق والنزاع المحرم في الدين, وهذا كما قلنا على فرض التسليم بوقوع الجهالة وإلا فالذاهبون إلى قضية الحديث قد جعلوا تحديد ذلك إلى ما يقع في متعارَف الناس فلا جهالة.

ثم قوله (فظن الجهال المتوسمون بالعلم من أصحابنا... الخ) لا ينبغي, لا سيما والعبارة فيها إشعارٌ بهذا, وإن لم تكن صريحة, كما قال ابن دقيق العيد, وهذا المازري يقول في "إيضاح المحصول" (ص 405 - 406) : (وعذر مالك في هذا أنه رأى العملَ مضى بخلافه، وقد قال: "ليس لذلك عندنا حد ولا أمر معمول به"، فأشار إلى كون الحديث مخالفا للعمل، وكان يرى اتباعَ أهلِ المدينة، وأنه حجةٌ على غيرهم. وتَبِعه على هذه الطريقة قومٌ من أصحابه، فذكر ابنُ المُعَذِّل أنَّ استمرار العمل بخلافه يقتضي بكونه منسوخا، وإلى هذا أشار ابنُ الماجِشُون أيضا، وإليه أشار أبو الفرج أيضا في أحد أجوبته عنه) اهـ.

قلت: وإن كان هذا مرجوحا كما تقدم – والله أعلم –. وقد قال الحافظ في "الفتح" 4/330 : (قالت طائفة: هو معارَضٌ بعمل أهل المدينة, ونقل بن التين عن أشهب بأنه مخالف لعمل أهل مكة أيضا, وتعقب بأنه قال به بن عمر ثم سعيد بن المسيب ثم الزهري ثم بن أبي ذئب كما مضى وهؤلاء من أكابر علماء أهل المدينة في أعصارهم ولا يحفظ عن أحد من علماء المدينة القول بخلافه سوى عن ربيعة, وأما أهل مكة فلا يعرف أحد منهم القول بخلافه فقد سبق عن عطاء وطاوس وغيرهما من أهل مكة, وقد اشتد إنكار بن عبد البر وبن العربي على من زعم من المالكية أن مالكا ترك العمل به لكون عمل أهل المدينة على خلافه, قال بن العربي: إنما لم يأخذ به مالك لأن وقت التفرق غير معلوم فأشبه بيوع الغرر كالملامسة, وتعقب بأنه يقول بخيار الشرط ولا يحده بوقت معين, وما ادعاه من الغرر موجود فيه, وبأن الغرر في خيار المجلس معدوم لأن كلا منهما متمكن من إمضاء البيع أو فسخه بالقول أو بالفعل فلا غرر) اهـ.

وقال النووي في "شرح مسلم" : (هذا الحديثُ دليلٌ لثبوتِ خيار المجلس لكل واحدٍ من المتبايِعَين بعد انعقاد البيع حتى يتفرقا من ذلك المجلس بأبدانهما, وبهذا قال **جماهيرُ العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم**[687] , ممن قال به علي بن أبي طالب وبن عمر وبن عباس وأبو هريرة وأبو برزة الأسلمي وطاوس وسعيد بن المسيب وعطاء وشريح القاضي والحسن البصري والشعبي والزهري والأوزاعي وبن أبي ذئب وسفيان بن عيينة والشافعي وبن المبارك وعلي بن المديني وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو ثور وأبو عبيد والبخاري وسائرُ المُحَدِّثِين وآخرون, وقال أبو حنيفة ومالك: لا يثبت خيارُ المجلس بل يلزم البيعُ بنفس الإيجاب والقبول, وبه قال ربيعة, وحكي عن النخعي, وهو رواية عن الثوري, وهذه الأحاديثُ الصحيحة ترد على هؤلاء, وليس لهم عنها جوابٌ صحيح, والصوابُ ثبوتُه كما قاله الجمهور, والله أعلم)[688] .

قلت: ثم إن ابن عاشور قد زاد الطين بلة بتمثيله برد حديث المُصَرَّاة, حيث قال: (وقد رَدَّ مالِكٌ حديثَ المصراة[689] , لَمَّا رآه مخالفا للأصول، فإنه قد خالف أصلَ "الخراج بالضمان"، ولأنَّ مُتلِفَ الشيء إنما يَغْرَم مثلَه أو قيمته، وأمَّا غُرْمُ جنسٍ آخَرَ من الطعام أو العُروض فلا)[690] .

وهذا قد نقله من الشاطبي في "الموافقات"[691] حيث مثل به لبعض أقسام الخبر, وهو (الظني المعارِضُ لأصلٍ قطعي ولا يشهد له أصلٌ قطعي) وقال فيه إنه (مردودٌ بلا إشكال)[692] ,

---

(686) التمهيد 11/14 , وانظر: الاستذكار 475/6

(687) قال ابن كثير في "تفسيره" 269/2 : (ذهب إلى القول بمقتضى هذا الحديثِ الشافعيُّ وأحمد بن حنبل وأصحابُهما، **وجمهورُ السلف والخلف**).

(688) شرح مسلم 173/10

(689) قال الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة في هامش الكتاب: (قول المؤلف هنا: وقد رد مالك حديث المصراة إشارة منه إلى ما ورد في المنتقى: قال ابن القاسم: قلت لمالك: أتأخذ بحديث المصراة؟ قال: نعم. قال ابن المواز: ولم يأخذ به أشهب. وقال: جاء ما يضعفه أن الغلة بالضمان، وسألت عنه مالكا فكأنه ضعفه. وقال أشهب: وهو لو ردها بعيب وقد أكل لبنها فلا شيء عليه. الباجي: 5/ 105. ونقل عن الأبي قوله: أخذ مالك في المشهور عنه بهذا الحديث، ولم يأخذ به في قوله الآخر الذي له في العتبية ومختصر ابن عبد الحكم. وقال: قد جاء حديث "الخراج بالضمان". اهـ الكاندهلوي. أوجز المسالك: 11/ 377) اهـ. زهران: وسيجيء أن هذه الرواية منكرة.

(690) مقاصد الشريعة (ص 73 - 75)

(691) الموافقات 204/3 - 205

(692) السابق 186/3 , قلت: والتحقيق أنه لا وجودَ له بلا إشكال. (ز)

ثم قال: (وللمسألة[693] أصلٌ في السلف الصالح)[694], وقال أيضا: (ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضعَ كثيرة, لصحته في الاعتبار)[695].

وكان من جملة ما مثل به لهذا القسم ما ذكره ابن عاشور, على أن ما مثل به من المسائل إنما هو إلى أن يعد من الهنات والزلات أقرب منه إلى كونه فروعا محررة حقيقةً بأن تستنج منها قواعدُ استدلالية صحيحة.

وهذا التأصيل قد أخذه الشاطبي من كلامِ ابن العربي في كتاب "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس", حيث قال: (إذا جاء خبرُ الواحد معارضا لقاعدةٍ من قواعد الشرع هل يجوز العملُ به أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العملُ به, وقال الشافعي: يجوز العملُ به, وتردد مالكٌ في المسألة, ومشهورُ قولِه والذي عليه المعوَّلُ: أنَّ الحديثَ إذا عضدته قاعدةٌ أخرى قال به, وإن كان وحدَه تركه. ولهذا قال في مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب: قد جاء هذا الحديثُ ولا أدري ما حقيقتُه, لأنَّ هذا الحديثَ عارَض أصلَين عظيمين, أحدهما: قول الله تعالى: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ}, قال مالك: يؤكل صيدُه فكيف يُكره لعابُه؟ والثاني: أنَّ علة الطهارة هي الحياة, وهي قائمةٌ في الكلب[696]. وأما حديث العرايا: فإنْ صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدةُ المعروف)[697].

ولهذا قال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (نقل الشاطبيُّ عن ابن العربي أنَّ تحقيقَ المذهبِ تقديمُ القياس على الخبر ما لم يَعضُدِ الحديثَ قاعدةٌ, كحديث العرايا, فإنه وإن صدمته قاعدةُ الربا, عضدته قاعدةُ المعروف)[698].

قلت: والتقريرُ كلُّه فاسد, لابتنائه على مقدمتين فاسدتين, أما الأولى فهي دعوى مخالفة الخبر لأصلٍ قطعي, وأما الثانية فهي دعوى عدمِ شهادة أصلٍ قطعيٍّ للخبر.

---

(693) قال دراز: (وهي أن مخالفة الظني لأصلٍ قطعي تُسقِط اعتبارَ الظني). قلت: بشرط عدم شهادة أصل قطعي آخر للظني, وقلنا إن هذا محض فرض وتقدير لا تحقق له في الخارج. (ز)

(694) الموافقات 190/3

(695) السابق 195/3

(696) قلت: لم يَرُدَّ مالك الحديث بل عمل به كما تراه في أثناء النقود الواردة على أمثلة الشاطبي. (ز)

(697) القبس 812/1 , وانظر: الموافقات 201/3

(698) حاشية التنقيح 157/2

والذي أراه أن هذا الفساد ما كان ليجد سبيلا إلى كلام الشاطبي لولا تقليدُه لابن العربي، وهذا ستتبينه من خلال ما سنورده من كلام الشاطبي نفسِه، في نقدنا لهذا التقرير، مع ضميمة ما قرره قريبا في القانون، فارجع إليه بالنظر والتدبر.

(بيان فساد المقدمة الأولى)

ونحن نذكر جوابا خاصا لما ادُّعي في مسألة المصراة، لكنه متضمن لجواب كلي ينقض جنسَ هذه الدعوى المعترَض بها على السنن الصحيحة عن النبي ﷺ، أعني دعوى مخالفةِ خبرٍ صحيحٍ عن النبي ﷺ لأصلٍ قطعي.

فنقول: إنَّ التحقيق في هذا الحديث أنَّه سالِمٌ من المعارض غيرُ مخالفٍ لشيءٍ من الأصول، خلافا لمن زعم ذلك من الحنفية[699].

قال الحافظ في "الفتح" : (من الحنفية من قال: هو خبر واحد لا يفيد إلا الظن، وهو مخالفٌ لقياسِ الأصول المقطوع به، فلا يلزم العملُ به، وتُعُقِّب بأنَّ **التوقُّفَ في خبر الواحد إنما هو في مخالفة الأصول لا في مخالفة قياسِ الأصول**، وهذا الخبر إنما خالف قياسَ الأصول، بدليل أن الأصول: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والكتاب والسنة في الحقيقة هما الأصل، والآخران مردودان إليهما، فالسنة أصلٌ والقياسُ فرع، فكيف يُرَدُّ الأصلُ بالفرع[700]، بل الحديثُ الصحيح أصلٌ بنفسه، فكيف يقال: إنَّ الأصلَ يخالف نفسَه؟)[701].

وقال ابن السمعاني: (زعم أصحابُ أبي حنيفة أن الخبر الواحد مقدَّمٌ على القياس، وقد نص عليه أبو حنيفة في كتاب الصوم وغيره، ولكنهم زعموا أنَّ الخبر الواحد إذا خالف الأصولَ لم يُقبَل، وزعموا أنَّ خبر القرعة وخبر المصراة خالف الأصول، وكذلك خبرُ الشاهد واليمين، وزعموا أنَّ خبر القهقهة وخبر الوضوء بنبيذ التمر خالف القياس.

وإنَّا نقول: نعوذ بالله من الطمع الكاذب، **وأين مخالفةُ الأصول في هذه المسائل التي قالوها؟** وهل ورد أصلٌ مقطوعٌ به في صورة مسألة القرعة، أو صورة مسألة المصراة، أو صورة مسألة الشاهد واليمين، بخلاف مواجب الأخبار الواردة في هذه المسائل؟ وإنما غايةُ قولِهم: أنَّ

---

(699) أما المالكية فسترى مذهبَهم في حديث المصراة فيما يأتي. (ز)

(700) قال الشافعي في كتاب "الرسالة" (ص 372) : (إنَّ القياسَ أضعفُ من الأصل)، وقال الرازي في "المحصول" 462/5 : (النصُّ أصلُ القياس، والأصل راجحٌ على الفرع).

(701) فتح الباري 366/4

قياسَ هذه الحادثةِ على أمثالِها يقتضي أنْ يكونَ الحكمُ كذا, وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر, **هل هذا إلا ردُّ الخبر بمحض القياس؟**)[702].

قال: (وعلى أنهم قد استعملوا في مذهبهم مِن هذا ما أنكروه من مذهبنا[703], وهو قبولُهم الخبرَ في الوضوء بنبيذ التمر, وفي إيجاب الوضوء بالقهقهة. والذي قالوا: إن ذلك الخبر يخالف القياس, وهذا يخالف الأصول, تمنٍّ باطل, لأن دعوى خلاف الأصول في المسائل التي ذكروها لا يصح إلا من حيث المعنى, وهو محضُ القياس)[704].

ولهذا فإن حلولو[705] في "التوضيح" بعد ذكر مسألة التعارض بين الخبر والقياس قال: (ونقل الفهريُّ عن بعض أصحابنا المالكية وكذا عن الحنفية أنهم يُقَدِّمون قياسَ الأصول عن الخبر المخالف, كحديث المصراة والقرعة, **وهو مِن معنى ما قبلَه**)[706].

أي: من معنى تقديم القياس على الخبر.

ومن هنا قال أبو إسحاق الشيرازي: (وأما أصحابُ أبي حنيفة فيقال لهم: ما الذي تريدون بمخالفة الأصول؟ فإن قالوا: نريد به معاني الأصول, فهو كقول أصحاب مالك[707], وقد بيَّنَّا

---

(702) قواطع الأدلة 374/2 - 377

(703) قال ابن خلكان في حق ابن السمعاني: (كان إمامَ عصره بلا مدافعة، أقر له بذلك الموافق والمخالف، وكان حنفيَّ المذهب متعينا عند أئمتهم، فحج في سنة اثنتين وستين وأربعمائة وظهر له بالحجاز ما اقتضى انتقالَه إلى مذهب الإمام الشافعي، ﷺ، فلما عاد إلى مرو لقي بسبب انتقاله مِحَنا وتعصبا شديدا، فصبر على ذلك، وصار إمامَ الشافعية بعد ذلك يدرس ويفتي، وصنف في مذهب الشافعي ﷺ وفي غيره من العلوم تصانيف كثيرة، منها "منهاج أهل السنة" و"الانتصار" و"الرد على القدرية" وغيرها, وصنف في الأصول "القواطع" وفي الخلاف "البرهان" يشتمل على قريبٍ من ألف مسألة خلافية، و"الأوسط" و"الاصطلام" رد فيه على أبي زيد الدبوسي، وأجاب عن الأسرار التي جمعها، وله تفسيرُ القرآن العزيز، وهو كتاب نفيس). [وفيات الأعيان 211/3] . وقد قال الزركشي في بعض المباحث: (والخلاف على هذه الحالة حكاه ابن السمعاني في "القواطع", وهو عمدةٌ في الحكاية عن الحنفية، لكونه كان حنفيا ثم تشفع). [تشنيف المسامع 272/1]

(704) قواطع الأدلة 378/2

(705) قال في "شجرة النور الزكية" 373/1 - 374 : (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اليزليطيني القروي: عرف بحلولو. الإمام العمدة المحقق المؤلف الفقيه الأصولي أحد الأعلام الحافظين لفروع المذهب. تولى قضاء طرابلس ثم صرف عنه، أخذ عن أئمة منهم أبو حفص القلشاني والبرزلي وقاسم العقباني وابن ناجي وغيرهم. وعنه الشيخ أحمد زروق وأحمد بن حاتم وغيرهما. له شرحان على المختصر كبير وصغير، وشرحان على أصول ابن السبكي, وشرح التنقيح وعقيدة الرسالة والإشارات للباجي, واختصر نوازل البرزلي. كان بالحياة سنة 875 هـ وسنه قريب من الثمانين).

(706) التوضيح 686/2

(707) المالكية ليسوا على قول واحد في في مسألة تقديم القياس على الخبر, وسيأتي إن شاء الله تحريرُ مذهبهم في ذلك. (ز)

فسادَه، ولأنهم ناقضوا في هذا، فإنهم يتركون القياسَ بخبر الواحد، ويسمونه موضعَ الاستحسان، ولهذا قال أبو حنيفة: القياسُ أنَّ من أكل ناسيا بطل صومُه إلا أني أتركه لحديث أبي هريرة، وقالوا: القياسُ أنه لا يجوز التوضؤ بنبيذ التمر، ولكنا تركناه لحديث ابن مسعود، وأمثال ذلك على أصلهم كثير. وإن أرادوا بالأصولِ الكتابَ والسنة والإجماع، وافقناهم عليه، إلا أنهم **يذكرون ذلك في مواضعَ لا كتابَ فيها ولا سنة ولا إجماع**، وهو في خبر المصراة والتفليس والقرعة، فبطل ما قالوه)[708].

وقال الجويني: (يقال لهم: أصولُ القياسِ: الكتابُ والسنة والإجماع، **فأوضِحوا لنا مخالفتَنا لشيءٍ منها** في مسألة المصراة، وهذا أوضحُ مِن أنْ يُحتاج فيه إلى بيان، والأولى أن [لا] نشغل كتابنا هذا **بتُرَّهات من لا يُحَصِّلُ هذا الفن)**[709].

قال ابن السمعاني: (والعجب أنه كيف صار القولُ واجبا بهذه الأخبار التي ذكروها، أعني في القهقهة والوضوء بنبيذ التمر وما أشبه ذلك مع ضعف أسانيدها، وبطل القولُ بالأخبار الصحيحة في مسألة المصراة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك، فهل هذا إلا تحكُّمٌ في الدين، واختيارُ قولٍ غيرُه أولى بأهل العلم وذوي العقول)[710].

قلت: وأعجب منه أن يكون هذا التحكُّمُ وهذه الترهات مقدماتٍ يرام منها استنتاجُ أصولٍ كبار يُقضى بها على ما لا يحصى من النصوص النبوية؟! وتخلع عليها الألقاب العالية الشريفة من نحو مراعاة المقاصد أو اعتبار المصالح!! مع أنها لا تعدو كونها نتائجَ فكرِ مَن لم يُحصِّلْ هذا الفن، تأمل.

ولا يكبرن عليك وصفها بالترهات، فإنها ليست من منصوص الأئمة الكبار وإنما هي من استنباطات مَن جاء بعدهم ونسبها إليهم.

وقد قال ابن عاشور: (إنَّ قواعد الأصول دُوِّنت بعد أن دُوِّن الفقهُ، فوَجدوا بين قواعده وبين فروع الفقه تعارُضا، فلذا تخالفت الأصولُ وفروعُها في كثيرٍ من المسائل على اختلاف المذاهب، حتى أصبحوا يقولون: طرد فلانٌ أصلَه وخالف فلان أصله، والبخاريُّ يعبر بقوله (ناقض)، **وفي الحقيقة ما خالف ولا طرد**، وإنما تأصَّلَ الأصلُ من بعد الفرع)[711].

---

(708) التبصرة (ص 318 - 319)

(709) التلخيص 3/319 - 320

(710) قواطع الأدلة 2/378

(711) أليس الصبح بقريب (ص 177)

وقال الدهلوي: (وجدتُ بعضَهم يَزعُم أنَّ بناءَ الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحقُّ أنَّ أكثرَها أصولٌ مُخرَّجة على قولهم, وعندي أنَّ المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولا يلحقه بيان، وأنَّ الزيادة نسخ، وأنَّ العام قطعي كالخاص، وأنْ لا ترجيحَ بكثرة الرواية، وأنه لا يجب العملُ بحديثِ غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا, وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة, وأمثال ذلك أصولٌ مخرَّجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحبَيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلُّفُ في جواب ما يرد عليه من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره أحقَّ من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه.

مثالُه أنهم أصَّلوا أنَّ الخاص مبين فلا يلحقه البيان، وخَرَّجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: {ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا}, وقوله ﷺ: "لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود", حيث لم يقولوا بفريضيةِ الاطمئنان، ولم يجعلوا الحديثَ بيانا للآية، فورد عليهم صنيعُهم في قوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ}, ومسحه ﷺ على ناصيته حيث جعلوه بيانا، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا}, وقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا} الآية, وقوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ}, وما لحقه من البيان بعد ذلك، فتكلَّفوا للجواب كما هو مذكور في كتبهم، وأنهم أصَّلوا أنَّ العام قطعيٌّ كالخاص، وخرَّجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ}, وقوله ﷺ: "لا صلاة إلا بفاتحة القرآن"، حيث لم يجعلوه مخصصا، وفي قوله ﷺ: "فيما سقت العيون العشر" الحديث، وقوله ﷺ: "ليس فيما دون خمسة أواق صدقة"، حيث لم يخصوه به, ونحو ذلك من المواد، ثم ورد عليهم قوله تعالى: {فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ}, وإنما هو الشاة فما فوقه ببيان النبي ﷺ، فتكلفوا في الجواب، وكذلك أصلوا أن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا} الآية, ثم ورد عليهم كثيرٌ من صنائعهم كقوله ﷺ: "في الإبل السائمة زكاة", فتكلفوا في الجواب، وأصلوا أنه لا يجب العملُ بحديثِ غيرِ الفقيه إذا انسد به باب الرأي, وخرجوه من صنيعهم في ترك حديث المصراة, ثم ورد عليهم حديثُ القهقهة وحديثُ عدمِ فساد الصوم بالأكل ناسيا، فتكلفوا في الجواب، وأمثاله ما ذكرنا كثيرة لا تخفى على المتتبع، ومن لم يتتبع لا تكفيه الإطالةُ فضلا عن الإشارة.

ويكفيك دليلا على هذا قولُ المحققين في مسألة لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة أنَّ هذا مذهبُ عيسى بن إبان، واختاره كثيرٌ من المتأخرين، وذهب الكرخي وتبِعه الكثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم يُنقل هذا القولُ عن أصحابنا، بل المنقول عنهم أنَّ خبرَ الواحد مقدَّم على القياس، ألا ترى أنهم عَمِلوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، وإن كان مخالفا للقياس, حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلتُ بالقياس. ويرشدك أيضا اختلافهم في كثير من التخريجات أخذا من صنائعهم ورد بعضهم على بعض)[712].

وقال أيضا: (ولا ينبغي أن يَرُدَّ حديثا أو أثرا تطابق عليه القوم لقاعدةٍ استخرجها هو أو أصحابُه, كرد حديث المصراة, وكإسقاط سهم ذوي القربى، فإنَّ رعاية الحديث أوجبُ من رعاية تلك القاعدة المخرَّجة, وإلى هذا المعنى أشار الشافعيُّ حيث قال: مهما قلتُ من قولٍ أصَّلْتُ من أصلٍ فبلغ عن الرسول ﷺ خلاف ما قلت فالقول ما قاله ﷺ)[713].

وقد قال ابن القيم في بعض المسائل: (فهذان الحديثان هما الأصولُ التي نرد ما خالفها من القياس، أمَّا أنْ نُقَعِّدَ قاعدةً ونقول: هذا هو الأصل, ثم نرد السنة لأجل مخالفة تلك القاعدة, فلعمر الله لهدم ألف قاعدة لم يؤصلها اللهُ ورسوله أفرَضُ علينا من رد حديثٍ واحد)[714].

وقال الشعراني في "الميزان" : (ويحتمل أنَّ الذي أضاف إلى الإمام أبي حنيفة أنه يُقدِّم القياسَ على النص ظفر بذلك في كلامِ مقلِّديه الذين يلتزمون العملَ بما وجدوه عن إمامهم من القياس ويتركون الحديثَ الذي صح بعد موت الإمام, فالإمامُ معذورٌ, وأتباعُه غيرُ معذورين, وقولهم: إنَّ إمامَنا لم يأخذ بهذا الحديث, لا ينتهض حجة, لاحتمال أنه لم يظفر به, أو ظفر به لكن لم يصح عنده, وقد تقدم قولُ الأئمة كلِّهم: إذا صح الحديث فهو مذهبنا وليس لأحدٍ معه قياس ولا حجة إلا طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ بالتسليم له.

وهذا الأمر الذي ذكرناه يقع فيه كثيرٌ من الناس, فإذا وجدوا عن أصحاب إمامٍ مسألةً جعلوها مذهبا لذلك الإمام, وهو تهوُّر, فإنَّ مذهب الإمام حقيقةً هو ما قاله ولم يرجع عنه إلى

---

(712) حجة الله البالغة 271/1 - 273 , وانظر: الفكر السامي للحجوي 424/1 - 425

(713) حجة الله البالغة 37/1

(714) إعلام الموقعين 171/4 - 172

أن مات, لا ما فَهِمَه أصحابُه من كلامه, فقد لا يرضى الإمامُ ذلك الأمرَ الذي فهموه من كلامه, ولا يقول به لو عرضوه عليه.

فعُلِمَ أن من عزا إلى الإمام كلَّ ما فهم من كلامه فهو جاهلٌ بحقيقة المذاهب)[715].

قلت: وقد صنعوا في الفروع نحو هذا, وسموه "التخريج", ومعناه: (بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يَرِدْ عنه فيها نصٌّ، عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدةٍ من قواعده)[716].

قال القرافي: (ومعلومٌ أنَّ التخريجَ قد يُوافق إرادةَ صاحبِ الأصل وقد يخالفها, حتى لو عُرِض عليه المخرَّج على أصله لأنكره, وهذا معلومٌ بالضرورة)[717].

وقال ابن الوزير: (وكم يختلف أتباعُ العالِم في كثيرٍ من مقاصده, ويُلزَمُ ما لم يَقصِدْه)[718].

قلت: والأنظار المخرَّجة يسميها فقهاءُ الشافعية وجوها وأوجُهًا, ويُعرَف أربابُها من الفقهاء بأصحاب الوجوه, قال النووي في مقدمة "شرح المهذب" : (الأقوالُ للشافعي, والأوجُهُ لأصحابه المنتسِبين إلى مذهبه, يخرجونها على أصوله, ويستنبطونها من قواعده, ويجتهدون في بعضها وإن لم يأخذوه من أصله)[719].

قال الخطيب الشربيني في "مغني المحتاج" : (الأصحُّ أنَّ القولَ المخرَّج لا يُنسَب للشافعي, لأنه ربما رُوجع فيه فذكر فارقا، قاله المصنف في مقدمة شرح المهذب وفي الروضة في القضاء)[720].

وقال الشهاب القليوبي في حاشيته على الجلال: (لا يجوز نسبةُ المخرَّجِ إلى الإمام الشافعي ﷺ)[721].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : (مسألة: إذا لم يُعرَف للمجتهد قولٌ في المسألة، لكنْ له قولٌ في نظيرها ولم يُعلم بينهما فرقٌ, فهو القولُ المخرَّج فيها، ولا يجوز التخريجُ حيث أمكن

---

(715) الميزان للشعراني 228/1

(716) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب الباحسين (ص 12)

(717) الذخيرة 35/1

(718) إيثار الحق على الخلق (ص 405)

(719) المجموع شرح المهذب 65/1

(720) مغني المحتاج 106/1

(721) حاشيتا قليوبي وعميرة 328/3

الفرق، كما قال ابنُ كَجٍّ[722] والماوردي وغيرُهما، وأشار الشيخ أبو إسحاق في "التبصرة" إلى خلافٍ فيه فقال: لا يجوز على الصحيح ثم لا يجوز أن ينسب للشافعي ما يتخرج على قوله فيجعل قولا له على الأصح، بناءً على أنَّ لازمَ المذهب ليس بمذهب، ولاحتمال أن يكون بينهما فرقٌ فلا يضاف إليه مع قيام الاحتمال.

ثم قال الزركشي: "فرع": الأوجُهُ المحكية عن الأصحاب هل تنسب إلى الشافعي؟ لم أر فيها كلاما, ويشبه تخريجُها على التي قبلها، ويكون على طريق الترتيب، وأولى بالمنع، لأنهم يخرجونها على قواعدَ عامةٍ في المذهب، والقول المخرج إنما يكون في صور خاصة)[723].

وأما المالكية ففي "مواهب الجليل" : (سئل ابن عرفة: هل يجوز أن يقال في طريقٍ من الطرق هذا مذهبُ مالك؟ فأجاب بأنَّ مَن له معرفةٌ بقواعدِ المذهب ومشهورِ أقواله والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل وسعه في تذكره في قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك لا يجوز له ذلك إلا أن يعزوه إلى من قاله قبلَه كالمازري وابن رشد وغيرهم, نقل ذلك عنه البرزلي في أوائل كتابه)[724].

وبعضهم منع مطلقا, فقد قال ابن عاشور في شأن الاستنباط من كلام الأئمة: (وهو غيرُ جائزٍ كما في القاعدة الثالثة قبل باب الصلاة من قواعد المقري)[725].

قلت: وهذه عبارة المقري في "قواعده", قال: (لا يجوز نسبةُ التخريج والإلزامِ بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم عند المحققين, لإمكان الغفلة, أو الفارق, أو الرجوع عن

---

(722) قال ابن خلكان: (أبو القاسم يوسف بن أحمد بن يوسف بن كج الكجي الدينوري؛ كان أحدَ أئمة الشافعية، صحب أبا الحسين ابن القطان، وحضر مجلس أبي القاسم عبد العزيز الداركي، وجمع بين رياسة العلم والدنيا، وارتحل الناس إليه من الآفاق للاشتغال عليه بالدينور رغبة في علمه وجودة نظره، وله وجهٌ في مذهب الشافعي ﷺ، وصنف كتبا كثيرة انتفع بها الفقهاء. قال أبو سعد ابن السمعاني: لما انصرف أبو علي الحسين بن شعيب السنجي من عند الشيخ أبي حامد الإسفرايني اجتاز به فرأى علمَه وفضله، فقال له: يا أستاذ، الاسمُ لأبي حامد والعلمُ لك، فقال: ذاك رفعته بغداد وحطتني الدينور. وتولى القضاء ببلده، وكانت له نعمةٌ كثيرة. وقتله العيارون بالدينور في ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان سنة خمس وأربعمائة، رحمه الله تعالى. وكج: بكاف مفتوحة وجيم مشددة. وقد تقدم الكلامُ على الدينور فأغنى عن الإعادة، والكجي: نسبة إلى جده المذكور) اهـ. وفيات الأعيان 65/7 , وانظر: سير النبلاء 183/17

(723) البحر المحيط 142/8 - 143

(724) مواهب الجليل 38/1 - 39

(725) أليس الصبح بقريب (ص 173)

الأصل عند الإلزام, أو التقييد بما ينفيه, أو إبداء معارض في السكوت أقوى, أو عدم اعتقاده العكس, إلى غير ذلك, فلا يُعتمَد في التقليد, ولا يُعَدُّ في الخلاف)[726].

وأما الحنابلة[727], فقد قال ابن تيمية في بعض المطالب الفقهية: (هذا مبنيٌّ على تخريج ما لم يَتكلم فيه بنفي ولا إثبات, هل يُسمَّى ذلك مذهبا أو لا يسمى؟ ولأصحابنا فيه خلافٌ مشهور, فالأثرم والخرقي وغيرُهما يجعلونه مذهبا له, والخلَّال وصاحبُه وغيرُهما لا يجعلونه مذهبا له, والتحقيقُ أنَّ هذا قياسُ قولِه ولازمُ قولِه, فليس بمنزلةِ المذهب المنصوصِ عنه, ولا أيضا بمنزلة ما ليس بلازم قوله, بل هو منزلةٌ بين منزلتين, هذا حيث أمكن أن لا يلازمه)[728].

قلت: بل لو قطعنا باللزوم فإنه لا ينبغي أن ينسب إليه, لِمَا ذكره المقَّري من احتمال الرجوع عن الأصل عند الإلزام, مع أن القطع أمرٌ إضافي نسبي[729].

ولهذا قال المازري[730]: (عادة المتورعين أن لا يقولوا: قال مالك وقال الشافعي فيما لم يَثبُتْ عندهم)[731].

---

(726) القواعد للمقري 348/1 - 349

(727) قال السفاريني: ("التخريج" في اصطلاح فقهائِنا: نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه، و"الوجه": استنباطُ الحكم من مفهوم كلام الإمام أو نحو ذلك). [غذاء الألباب 39/1] وقال ابن بدران: (اعلم أن بين التخريج والنقل فرقا من حيث إن الأول أعم من الثاني, لأن التخريج يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل, لأن حاصل معناه بناء فرع على أصل بجامع مشترك, كتخريجنا على تفريق الصفقة فروعا كثيرة وعلى قاعدة تكليف ما لا يطاق أيضا فروعا كثيرة في أصول الفقه وفروعه, وقد جعل فقهاؤنا ذلك كأنه فن مستقل, فألف فيه الحافظ كتابه المسمى بالقواعد الفقهية, وألف بعده في ذلك ابن اللحام كما ستعلمه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى, لكنهما لم يتجاوزا في التخريج القواعد الكلية الأصولية, وأما النقل فهو أن ينقل النص عن الإمام, ثم يخرج عليه فروعا, فيجعل كلام الإمام أصلا وما يخرجه فرعا, وذلك الأصل مختص بنصوص الإمام, فظهر الفرق بينهما). [المدخل (ص 136) , وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي 645/3]

(728) مجموع الفتاوى 288/35 - 289

(729) وانظر كتابنا: "الجواهر المضية" (ص 229) وما بعدها.

(730) قال القاضي عياض -وهو تلميذه- : (أبو عبد الله محمد بن أبي الفرج المازري المعروف بالذكي. صقلي الأصل. وسكن قلعة بني حماد، ثم خرج إلى الشرق، فدخل العراق، وسكن أصبهان إلى أن مات بها فعداده فيها. قال: وكان القاضي أبو عبد الله بن داود يقول: شيخنا الذكي، أفقه من أبي عمران، ومن كل مالكي، حتى فضَّله على إسماعيل بن إسحاق القاضي). [ترتيب المدارك 101/8]

وقال ابن السبكي: (هذا الرجل - يعني المازري - كان من أذكى المغاربة قريحةً وأحدِّهم ذهنا بحيث اجترأ على شرح البرهان لإمام الحرمين, وهو لغز الأمة الذي لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلا غوَّاصٌ على المعاني ثاقبُ الذهن مُبَرِّز في العلم). [طبقات الشافعية الكبرى 243/6]

قلت: لكن هذا الذي مَنعْنا نسبته للإمام لكونه لم يصرح به ويقله, قد ينسب إلى المذهب مرادا به ما هو أعمُّ من منصوصاتِ الإمام, فيدخل فيه أقوالُه واستنباطاتُ أصحابِه المخرَّجةُ على أصوله وفروعه, ويكون هذا كقولنا مثلا: مذهب المالكية كذا.

قال العدوي في حاشيته على الخرشي: (المراد بمذهبه ما قاله هو وأصحابُه على طريقته. ونُسِب إليه مذهبا لكونه يجري على قواعده وأصلِه الذي بني عليه مذهبَه، وليس المرادُ ما ذهب إليه وحدَه دون غيره من أهل مذهبه)[732].

وقال الخطيب الشربيني في "مغني المحتاج" : (المذهب: ما ذهب إليه الشافعي وأصحابُه من الأحكام في المسائل مجازا عن مكان الذهاب)[733].

وقال الشيخ بكر أبو زيد: (فيمكن أن يقال: حقيقة مذهب الإنسان: "ما قاله معتقدا له بدليله ومات عليه، أو ما جرى مجرى قوله أو شملته علته" والله أعلم. فقولنا: "ما قاله معتقدا له بدليله ومات عليه". هذا هو القدرُ المتفق عليه فيما تصح نسبته للمجتهد وهو "المذهب حقيقة"[734]، **وما بقي فهو "المذهب اصطلاحا"**, وهو من ناحية إضافة المذهب إليه

وقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (كَتَبَ المازريُّ شرحين على كتاب "البرهان" لإمام الحرمين, أحدهما شرحٌ مستقصى يتتبع الألفاظ ويشرح جميع ما اشتمل عليه الكتاب جزئية جزئية ومسألة مسألة, وهو المعروف بـ"شرح البرهان" للإمام المازري, والآخر هو كتاب "الأمالي", وهو أمال على البرهان لم يتتبع فيها كتابَ إمامِ الحرمين ولم يساير عبارته ومباحثه, ولكنه علق عليه تعليقا تحصيليا تلخيصيا في كل مسألة من المسائل, فأملى خلاصة المذاهب والآراء وخلاصة الحكم الذي يستند إليه غالبا تعضيدا لإمام الحرمين). [محاضرات (ص 354)]

قال ابن خلكان: (والمازري: بفتح الميم وبعدها ألف ثم زاي مفتوحة, وقد تكسر أيضا ثم راء، هذه النسبة إلى مازر, وهي بليدة بجزيرة صقلية). [وفيات الأعيان 285/4] وقد توفي سنة 536 .

(731) سير أعلام النبلاء للذهبي 341/19 , وتاريخ الإسلام له أيضا 121/35

(732) حاشية العدوي على الخرشي 35/1

(733) مغني المحتاج 102/1

(734) قال النجم الطوفي: (كان (الإمام أحمد) لا يرى تدوينَ الرأي، بل همُّه الحديثُ وجمْعُه، وما يتعلق به، وإنما نَقَل المنصوصَ عنه أصحابُه تلقيا مِن فيه، من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكلٌّ من روى منهم عنه شيئا دوَّنه وعُرِف به كمسائل أبي داود، وحرب الكرماني، ومسائل حنبل، وابنيه: صالح وعبد الله، وإسحاق بن منصور، والمروذي، وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول "زاد المسافر" وهم كثير، وروى عنه أكثر منهم، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في "جامعه الكبير"، ثم تلميذه أبو بكر في "زاد المسافر"، فحوى الكتابان عِلْما جَمًّا من علم الإمام أحمد - ﷺ - من غير أن يُعلم منه في آخر حياته الإخبارُ بصحيحِ مذهبه في تلك الفروع، غيرَ أن الخَلَّال يقول في بعض المسائل: هذا قولٌ قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسيرٌ بالنسبة إلى ما لم يُعلَم حالُه منها، **ونحن لا يَصِحُّ لنا أن نجزم بمذهب إمامٍ حتى نعلم أنه آخِرُ ما دَوَّنه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته**، ولا سبيلَ لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيحُ الذي فيه، إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد، والقاضي وأصحابه، ومن المتأخرين الشيخ أبو محمد

من جهة القياس، ولازم المذهب، وفعله، وما إلى ذلك مما نراه في طرق معرفة المذهب ومما صار للأصحاب من مسالكَ وطرقٍ في فهم كلامه، وتنزيل رواياته، والتخريج عليها، فهي محل خلاف في نسبتها لمذهب إمام المذهب، ثم إنَّ الأصحاب- أحسن الله إليهم- رسموا لكِلَا الوجهين معالم، وأثبتوا لها أصولا، ورسموا لها طرقا، يتفرع منها اجتهادُهم في الاختيار والترجيح، والتحقيق، والتنقيح للمعتمد من المذهب، ثم التخريج من محققي المذهب؛ فآلت الكيفية التي يُعرف بها المذهب المعتمد في طريقين: الطريق الأول: أخذ المذهب ومعرفته من كتب الإمام، وكتب الرواية عنه. الطريق الثاني: أخذ المذهب ومعرفته من طريقة الأصحاب في كتبهم المعتمدة في المذهب, والحديث عنها بتفصيل في الفصلين الآتيين في "المدخل السابع". فصار- مثلا- مذهب الإمام أحمد، هو: "ما ذهب إليه في كتبه، أو المروي عنه" هذا بالإجماع، "أو المخرج على قوله في المسائل الاجتهادية" على الخلاف, وهذه حقيقة: "المذهب الحنبلي"، وهي لكل واحدٍ من المذاهب الثلاثة المتبوعة)[735].

وعلى هذا فقولُهم "هذا الراجح في المذهب" أو "هذا المعتمد في المذهب" أو "هذا المشهور أو الضعيف" ونحو ذاك من عباراتهم, لا يتعين كونه منصوصًا للإمام أو مقيسا على المنصوص, بل يشمل ذلك وما خُرّج على قواعده مما لم ينص عليه بعينه أو على نظيره, فكل ذلك يقال له على سبيل المواضعة والاصطلاح: "المذهب".

ومن هنا ينبغي التنبُّه إلى أنه ليس كلُّ ما نسب للمذهب هو قولٌ لصاحب المذهب, فمن ظن في جميع فروع المذهب أنها للإمام فقد غلط.

قال الدهلوي: (وجدت بعضَهم يزعُم أنَّ جميع ما يوجد في هذه الشروح الطويلة وكتب الفتاوى الضخمة هو قولُ أبي حنيفة وصاحبيه، ولا يُفرق بين القول المخرج، وبين ما هو قول في الحقيقة، ولا يُحَصِّل معنى قولهم على تخريج الكرخي كذا، وعلى تخريج الطحاوي كذا، ولا يميز بين قولهم: قال أبو حنيفة: كذا، وبين قولهم جواب المسألة على مذهب أبي حنيفة أو على

المقدسي رحمة الله عليهم أجمعين، لكن هؤلاء بالغين ما بلغوا، لا يَحصُل الوثوقُ من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعا، فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرُّفِهم، ويصحح منها ما أدى اجتهادُه إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى. وفي عصرنا من هذا القبيل شيخُنا الإمامُ العالِمُ العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني حرسه الله تعالى، فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحابُ من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليلُ عنده). شرح مختصر الروضة 626/3 - 628 , ونقله ابن بدران في المدخل (ص 381 - 382) قال: لنفاسته. (ز)

(735) المدخل المفصل 36/1 - 37

أصل أبي حنيفة كذا، ولا يصغي إلى ما قاله المحققون من الحنفيين كابن الهمام وابن النجيم في مسألة العشر في العشر، ومثله مسألة اشتراط البعد من الماء ميلا في التيمم، وأمثالهما - أن ذلك من تخريجات الأصحاب وليس مذهبا من الحقيقة، وبعضهم يزعم أن بناء المذهب على هذه المحاورات الجدلية المذكورة في مبسوط السرخسي والهداية والتبيين ونحو ذلك، ولا يعلم أن أول من أظهر ذلك فيهم المعتزلة، وليس عليه بناءُ مذهبهم، ثم استطاب ذلك المتأخرون توسعا وتشحيذا لأذهان الطالبين ولو لغير ذلك والله أعلم)[736].

ولهذا قال الشيخ محمد سعيد الباني في شأن متعصبة المذاهب: (والأغربُ أنَّ كثيرا من المسائل التي يتمسكون بها ليست مأثورةً عن إمامِهم, بل ابتدعها منتحلو المذهب من المتأخرين, وحشوها في المذهب. ولا يخفى أنَّ مذهبَ المجتهد ما قاله واعتمده ولم يرجع عنه, لا ما قاله أتباعُه, خصوصا إذا كانوا متأخرين عنه بعدة أجيال, حتى إنَّ ما خُرِّجَ على قواعده أو قيس على أقواله لا يُعتبر صريحَ مذهبه, بل هو لازمُ مذهبه. قال الشيخ الشعراني في إحدى موازينه: إنَّ مذهب الإنسان ما قاله ولم يَرجع عنه إلى أن مات لا ما فُهِم من كلامه, وهذا الجهلُ يقع فيه كثيرٌ من طلبة العلم, فضلا عن غيرهم, فيقولون: مذهبُ أصحاب الإمام مذهبٌ له, مع أنَّ الإمامَ ليس له في تلك المسألة كلامٌ قط, وكلُّ هذا من سوء التصرف وقلة الورع في الدين اهـ . فإذا كان ما فُهِم من كلامه ليس مذهبا له كما قال, فكيف القولُ بما حشاه المتأخرون مما لا ينطبق على أصوله وقواعده ومسائله وأشباهها ونظائرها)[737].

ومن هنا قال الدهلوي: (أما هؤلاء الباحثون بالتخريج والاستنباط من كلام الأوائل, المنتحلون مذهبَ المناظرة والمجادلة، فلا يجبُ علينا أن نوافقهم في كلِّ ما يفوهون به، ونحن رجال وهم رجال، والأمرُ بيننا وبينهم سجال)[738].

وقال الشيخ بكر أبو زيد في "المدخل المفصل" : (عقد الشيخُ ابن قاسم- رحمه الله تعالى- في مقدمة حاشيته على "الروض المربع" فائدةً هذا نصُّها: "كتب المتأخرين: "وقال مجدد الدعوة شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: أكثرُ ما في الإقناع والمنتهى مخالفٌ لمذهب أحمدَ ونصِّه، فضلا عن نصِّ رسولِ الله ﷺ، يعرف ذلك مَن- عرفه، وقال نحو ذلك في كتب المتأخرين من أهل المذاهب. ولشيخ الإسلام عن أهل عصره نحو ذلك. فكيف بكتب عصرنا".

---

(736) حجة الله البالغة 271/1

(737) عمدة التحقيق (ص 104 - 105)

(738) حجة الله البالغة 37/1

"وقال ابن القيم: المتأخرون يتصرفون في نصوص الأئمة، ويبنونها على ما لم يكن لأصحابها ببال، ولا جرى لهم في مقال، ويتناقله بعضُهم عن بعض، ثم يلزمهم من طرد لوازم لا يقول بها الأئمة، فمنهم من يطردها ويلزم القول بها، ويضيف ذلك إلى الأئمة، وهم لا يقولون به؛ فيروج بين الناس بجاه الأئمة، ويفتى به، ويحكم به, والإمامُ لم يقله قط بل يكون نَصَّ على خلافه.

وقال: لا يَحِلُّ أن ينسب إلى إمامه القول، ويطلق عليه أنه قول، بمجرد ما يراه في بعض الكتب التي حفظها، أو طالعها من كلام المنتسبين إليه، فإنه قد اختلطت أقوالُ الأئمة وفتاويهم، بأقوال المنتسبين إليهم واختياراتهم، فليس كلُّ ما في كتبهم منصوصا عن الأئمة، بل كثيرٌ منه يخالف نصوصَهم، وكثيرٌ منه لا نصَّ لهم فيه، وكثيرٌ منهم يَخرُج على فتاويهم، وكثير منهم أفتوا به بلفظه، أو بمعناه، فلا يحل لأحد أن يقول: هذا قول فلان ومذهبه، إلا أن يعلم يقينا أنه قولُه ومذهبه. ا. هـ

وإذا تتبع المُنْصِف تلك الكتب، واستقرأ حالَ تلك الأتباع، وعرضها على الكتاب والسنة، وعلى أصول الأئمة، وما صح عنهم، وجدها كما قالوا رحمهم الله. وقد يؤصِّل أتباعُهم ويفصلون على ما هو عن مذاهب أئمتهم الصحيحة بمعزل، يعرف ذلك من كان خبيرا بأصولهم ونصوصهم، ومع ذلك، عند بعضهم: كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي في أمته، لا يُلتفت إلى ما سواه، ولو جاءته الحجةُ كالشمس في رابعة النهار " انتهى)[739].

وقد قال ابن رشد في حق هذه الطبقة من أتباع الأئمة: (ههنا طائفةٌ تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم، - المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغى أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم, وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلدون, والفرق بين هؤلاء وبين العوام، أنهم يحفظون الآراءَ التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، مِن غير أن تكون عندهم شروطُ الاجتهاد، فكأنَّ مرتبتهم في ذلك مرتبةُ الناقلين عن المجتهدين, **ولو وقفوا في هذا لكان الأمرُ أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياءَ لم يُنقل فيها عن مقلَّديهم حكمٌ على ما نقل عنه في ذلك حكمٌ, فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويُصَيِّرون أقاويلَ المجتهدين أصولا لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالا وبدعة)**[740].

(739) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب 49/1 - 51

(740) مختصر المستصفى (ص 144 - 145)



وقال الملا علي القاري: (في أصول البزدوي: أجمع العلماءُ والفقهاء أن المفتي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد لا يَحِلُّ له أن يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يَحفَظ من أقوال الفقهاء، ولا يحل له أن يفتي فيما لا يحفظ فيه قولا من أقوال المتقدمين. وفي "الظهيرية" : روي عن أبي حنيفة أنه قال: "لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا"، انتهى. فإذا كان لا يجوز تقليدُ الإمامِ من غير دليل في الأحكام، فكيف يجوز تقليدُ المقلِّدين الذين ما وصلوا إلى مقام المجتهدين؟!)(741).

وقال الأمير الصنعاني في شأن الوجوه المخرَّجة على منصوصات الأئمة: (قد أشبع القولَ في بطلانها الإمامُ القاسم بن محمد رحمه الله في كتابه الإرشاد وزيَّفها, قال: وبلغنا عن بعض العلماء أنه كان يقول: هذا الحكمُ الذي يُعَدُّ أنه مخرَّجٌ ليس بقولٍ للذي خُرِّج على قوله, ولا قول للذي خرَّجه من كلام المجتهد, فحينئذ نقول: هذا القولُ لا قائلَ به, فكيف تجري عليه الديانات والمعاملات, وهذه ورطة تورط فيها الفقهاءُ برمتهم, وكلامُه طويل في ذلك. قلت: وقد بيَّنَّا في "حواشي ضوء النهار" أنه قد تقرر أن المخرّجَ ليس بمجتهد, والأخذ بتخريجه تقليدٌ له, ولا يجوز تقليدُ غيرِ المجتهد بصريح نصهم, فيحرم العملُ بها)(742).

وقد جعل ابنُ عاشور تصرُّفَهم هذا من موجبات تأخر علم الفقه, حيث قال في كتابه "أليس الصبح بقريب" : (أما أسباب التأخر فهي: الأول: التعصب للمذاهب والعكوف على كلام إمام المذهب واستنباط الحكم منه بالالتزام أو نحوه, فتَلَقَّى أتباعُ الأيمةِ مذاهبَهم برَهبةٍ منعتهم النظرَ في الفقه, بل صار قصاراهم نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس ونقل الخلاف, وأبوا التراجعَ ورفع الخلاف الذي هو الغرضُ من التفقه, وعوضوا ذلك بالانتصار للمذاهب لا يلوون على غير ذلك, مع تصريح الأيمة بأن لا يُوافقَهم أحدٌ إلا بعد عرض مذاهبهم على الأصول, قال الباجي: "لا أعلم قوما أشد خلافا على مالك من أهل الأندلس, لأن مالكا لا يجيز تقليدَ الرواة وهم لا يعتمدون غير ذلك", وفي "قواعد" المقري : "قاعدة: لا يجوز التعصب للمذاهب بوضع الحِجاج على الطرق الجدلية مع اعتقاد الخطأ أو المرجوحية, لأنَّ كلَّ من يهتدي لتقرير الحجاج لا يرى الحقَّ أبدا في جهةِ رجلٍ واحد, مع أنَّا لا نرى منصفا في الخلاف ينتصر لغير مذهب صاحبه, مع عِلْمِنا برؤيته للحق في بعض الآراء, وهذا تعظيمٌ للمقلَّدين

---

(741) شم العوارض في ذم الروافض (ص 115)

(742) إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص 401 - 402)



بتحقير الدين, وإيثار الهوى على الهدى. قال علي: "اعرف الرجال بالحق". وقد ذكرني هذا قول المعري:

فمجادل وصل الجدال وقد درى ... أن الحقيقة فيه ليس كما زعم)[743].

قلت: وإذا كان كلُّ ما قيل إنما هو في تخريج فرعٍ على فرع أو فرع على أصل, فكيف ترجى سلامةُ هذا الطريق في بناء أصلٍ على فرع؟! تأمل.

فكيف إذا كان الفرعُ لم تثبُت الرواية به عن الإمام؟! كما في رواية رد مالك لحديث التصرية التي جلبها ابنُ عاشور شاهدا على مرامه, ولذلك كان المرجَّح في مذهب المالكية العمل بحديث التصرية, فقد جاء في "مدونة سحنون" : (قلت: أكان مالِكٌ يأخذ بهذا الحديث؟ قال ابن القاسم: قلت لمالك: أتأخذ بهذا الحديث؟ قال: نعم. قال مالك: **أَوَ لأحدٍ في هذا الحديثِ رأيٌ؟** ابن القاسم: وأنا آخذ به إلا أن مالكا قال لي: وأرى لأهل البلدان إذا نزل بهم هذا أنْ يُعْطُوا الصاع من عيشهم, ومصرُ الحنطةُ هي عيشُهم)[744].

وقال القاضي عياض: (اختلف قولُ مالك في الأخذ بحديث المصراة على ما ورد، فمشهورُ قولِه الأخذُ به. وقال: أوَ لأحدٍ في هذا الحديث رأي؟ وهو قول الليث والشافعي وأبي ثور وأبي يوسف وابن أبي ليلى في إحدى الروايتين عنه، **وفقهاء أصحاب الحديث**. ومرة لم يقل به. وقال: ليس بالموطأ ولا الثابت، يريد العملَ به، قال: وقد جاء "الخراج بالضمان", وهو قولُ أبي حنيفة والكوفيين، وقالوا: هو منسوخ. ورأى مالِكٌ أنَّ الأصول تخالفه من الغلة بالضمان، وهو قوله في العتبية)[745].

وقال ابن عبد البر: (ذكر العتبي من سماع أشهب عن مالك أنه سئل عن قول رسول الله ﷺ: "من ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر", فقال: قد سمعت ذلك وليس بالثابت ولا الموطأ عليه, ولئن لم يكن ذلك أن له اللبن بما أعلف وضمن, قيل له: نراك تضعف الحديث, فقال: كل شيء يوضع موضعه وليس بالموطأ ولا الثابت وقد سمعته. قال أبو عمر: **هذه رواية منكرة**, والصحيحُ عن مالكٍ ما رواه ابن القاسم, والحديثُ عند أهل العلم بالحديث صحيحٌ من جهة النقل)[746].

---

(743) أليس الصبح بقريب (ص 171 - 173)

(744) المدونة 309/3 , وانظر: التمهيد لابن عبد البر 202/18

(745) إكمال المعلم 145/5

(746) التمهيد 202/18 - 203

قلت: فانظر رحمك الله كيف يُنسَب إلى مالكٍ أصلٌ بناءً على فرع لم تَصِحَّ به الرواية عنه، بل هي منكَرة كما قال ابن عبد البر، ومثلُ هذا الفرع لا يَصلُح لتخريجِ فرعٍ صحيحٍ عليه، فكيف يبنى عليه أصلٌ يلزم عليه من الفروع ما لا ينحصر؟!

(دعوى قطعية قياس الأصول ممنوعة)

ثم إن ما زعموه من قطعية قياس الأصول ممنوع، ولهذا لما احتج مَن منع القياسَ على الخبر المخالف لقياس الأصول بأنَّ ما ثبت بقياس الأصول مقطوعٌ به، وأنَّ ما يقتضيه القياسُ مظنونٌ، فلا يجوز إبطالُ المقطوع به بأمر مظنون، اعترضهم أبو الوليد الباجي بقوله: (إن قولكم: "مقطوع به في قياس الأصول" غيرُ صحيح، بل هو مظنون)[747].

قلت: لأنه في الحقيقة كالعموم القرآني، ثبوتُه قطعي، لكنَّ استغراقَه لجميع ما يصلُح له ظنيٌّ، لأنَّ احتمالَ التخصيصِ قائمٌ، ولهذا جعل القرافي في كتاب "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" مِن خواصِّ مسمى صيغ العموم: (أنها تقبَل أنْ يُستثنى منها)[748]، وقال فيه أيضا: (العمومُ ظاهرٌ في الاستغراق، فيقبل المجاز ويقبل التخصيص)[749]، وقال الزركشي: (من أقسام الظاهر: ألفاظُ العموم، فإنها ظاهرةٌ في الاستغراق، مُحتمِلَةٌ للتخصيص)[750]، ولهذا جاز تخصيصُه بخبر الواحد.

ولهذا لما اعتذر بعضُهم عن العمل بحديث المصراة بـ (أنه مخالِفٌ للأصول، والأصولُ متواترة، والمتواتر مقدَّمٌ على الآحاد عند التعارض إجماعا)، أجاب القرافي: (وأما قولكم: "الأصول متواترة"، فتخصيصُ القرآن المتواترِ بالقياس وخبر الواحد جائزٌ، فكذلك تخصيصُ الأصول التي هي أضعفُ منه في النقل من القرآن)[751].

قلت: بل إنه يجوز على الصحيح نسخُ القرآن بخبر الواحد الصحيح، ومن منع ذلك بحجة امتناع نسخ القطعي بالظني فما حقق، لأنَّ النص القرآني وإن كان قطعيَّ الثبوت فإنَّ إحكامَه مظنون لا مقطوع، لقيام احتمال النسخ، كالعموم القرآني، فإنه قطعي الثبوت لكنه

---

(747) إحكام الفصول 650/2

(748) العقد المنظوم في الخصوص والعموم 240/1

(749) السابق 92/2

(750) البحر المحيط 36/5

(751) الذخيرة 65/5 - 66



ظاهرُ الدلالة على استغراق جميع الأفراد, لأن احتمال التخصيص قائم, ولهذا جوَّزْنا تخصيصَه بأخبار الآحاد مع قطعية ثبوته.

قال الجويني في "البرهان" : (معنى النسخ في التواضُع بين الأصوليين وحَمَلة الشريعة مختلَفٌ فيه, فأقرَبُ عبارةٍ منقولة عن الفقهاء أن النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع تأخيرٍ عن مورده, قال: وحقيقتُه ترجع إلى أنَّ النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ, والمكلَّفون قبل وروده **لا يَقطعون بتناوُلِ اللفظِ الأولِ جميعَ الأزمان على التنصيص, وإنما يتناولها ظاهرا مُعرَّضا للتأويل**, فالنسخُ عندهم تخصيصُ اللفظ بالزمان كما أن ما يسمى تخصيصا هو إزالةُ ظاهرِ العموم في المسميات, وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق بأن النسخ تخصيصُ الزمان)[752].

ولهذا قال الشوكاني في "إرشاد الفحول" : (ومِمَّا يُرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متنا أو دلالة منها: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظنيٌّ وإن كان دليلُه قطعيا، **فالمنسوخ إنما هو هذا الظني، لا ذلك القطعي**، فتأمل هذا)[753].

ثم الذي يدفع الفرق بينهما أيضا هو أنهما جميعا بيانٌ, وقد أشير إلى هذا في قول الجويني المتقدِّمِ من "البرهان" : (النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ), وقال أيضا في "مغيث الخلق" : (النسخ بيان, لأنه انتهاءُ أمَدِ العبارة, لأن النسخ في الحقيقة تخصيصٌ, إلا أنه عبارة عن تخصيص الأزمان, وتخصيص العام تخصيص الأعيان, لأن النسخ بيَّن أن جميع الأزمان لم تكن داخلةً تحت الأمر كما بينا أنَّ الأمر بالصلاة إلى بيت المقدس لم يتناول جميعَ الأزمان وإنما كان متناوِلا لبعض الأزمان, والتخصيصُ يبين أنَّ بعضَ الأعيان لم يَدخُل تحت الأمر كما أنَّ قوله تعالى: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} لم يتناول جميعَ أعيان الكفرة, فثبت أنَّ النسخَ تخصيص, والتخصيص بيان)[754].

قلت: ولهذا فإنَّ الحنفية يسمون النسخ "بيان التبديل"[755].

---

(752) البرهان 246/2 - 247

(753) إرشاد الفحول 68/2 , وانظر: حاشية العطار على المحلي 112/2

(754) مغيث الخلق للجويني (ص 31) , وانظر: فروق الأصول لابن كمال باشا (ص 76 - 77)

(755) انظر: كشف الأسرار 154/3 , والتوضيح مع التلويح 62/2 , والتقرير والتحبير 40/3

ولكون الكل بيانا لم يكن لفظُ النسخ قاصرا عند السلف على المعنى المتواضَع عليه عند المتأخرين, قال ابن العربي: (إنَّ علماء المتقدمين من الفقهاء والمفسرين كانوا يسمون التخصيص نسخا, لأنه رفعٌ لبعض ما يتناوله العموم, ومسامحة، وجرى ذلك في ألسنتهم حتى أشكل ذلك على مَن بعدَهم، وهذا يَظهر عند من ارتاض بكلام المتقدمين كثيرا)[756].

وقال ابن عاشور: (إنَّ المتقدمين كانوا يطلقون اسمَ النسخ على ما يشمل التخصيصَ كما يُعلم من كتب ناسخ القرآن ومنسوخه, فقد ذكروا أنَّ حديثَ الرَّجْم[757] ناسخٌ لقوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} مع كونه تخصيصا صريحا)[758].

وقال الشاطبي: (الذي يَظهر من كلام المتقدمين أنَّ النسخ عندهم في الإطلاق أعمُّ منه في كلام الأصوليين؛ فقد يُطلِقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم بدليلٍ متصل أو منفصل نسخا، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليلٍ شرعي متأخر نسخا؛ لأنَّ جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أنَّ الأمرَ المتقدِّمَ غيرُ مرادٍ في التكليف، وإنما المرادُ ما جيء به آخرا؛ فالأول غيرُ معمولٍ به، والثاني هو المعمول به, وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإنَّ المطلقَ متروكُ الظاهرِ مع مقيده؛ فلا إعمالَ له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئا؛ فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهرُ العام يقتضي شمولَ الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكمَ ظاهر العام عن الاعتبار؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ؛ إلا أنَّ اللفظ العام لم يُهمَل مدلولُه جملة، وإنما أُهمِل منه

---

(756) أحكام القرآن 276/1

(757) قال الزَّجَّاج في "معاني القرآن" 178/2 : (أجمعت الفقهاء أن من قال: إن المُحْصَنَيْنِ لا يجب أن يرجما إذا زنيا وكانا حُرَّين كافر).

وقال ابن حزم في "طوق الحمامة" (ص 287) : (وقد أجمع المسلمون إجماعا لا ينقضه إلا ملحد أن الزاني المُحْصَن عليه الرجمُ حتى يموت).

وقال ابن رجب في "جامع الحكم" 312/1 - 313 : (فأما زنا الثَّيِّب، فأجمع المسلمون على أن حده الرجم حتى يموت). قال: (وقد استنبط ابنُ عباس الرَّجْمَ من القرآن من قوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ}، قال: فمن كفر بالرجم، فقد كفر بالقرآن من حيث لا يحتسب، ثم تلا هذه الآية وقال: كان الرجم مما أخفوا. أخرجه النسائي والحاكم وقال: صحيح الإسناد). (ز)

(758) حاشية التنقيح 270/1 , وانظر أيضا: التحرير والتنوير 135/3 .

ما دل عليه الخاص، وبقي السائرُ على الحكم الأول، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك؛ استهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد)[759].

وقال ابن القيم: (مرادُ عامَّة السلفِ بالناسخ والمنسوخ رفعُ الحكم بجملته تارة, وهو اصطلاحُ المتأخرين، ورفعُ دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيصٍ أو تقييدِ مطلق وحمله على المقيد وتفسيره وتبيينه, حتى إنهم ليسمون الاستثناءَ والشرطَ والصفة نسخا, لتضمُّنِ ذلك رفعَ دلالة الظاهر وبيان المراد، **فالنسخُ عندهم وفي لسانهم هو بيانُ المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمرٍ خارجٍ عنه**، ومَن تأمل كلامَهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى، وزال عنه به إشكالاتٌ أوجبها حملُ كلامهم على الاصطلاح الحادِث المتأخِّر)[760].

قلت: وعلى ما تقدم فإنَّ معنى عدم قطعية قياس الأصول هو أنَّ تناوُلَ ما سُمي بالأصولِ, لمورد الحديث, ليس تناوُلًا مقطوعا به, بل هو كتناول اللفظِ العام لموردِ حديثٍ خاص, ولهذا قال الحافظ: (وعلى تقدير التسليم بكون قياسِ الأصول يُفيد القطعَ وخبرِ الواحد لا يفيد إلا الظن, فتناولُ الأصلِ لمَحَلِّ هذا الخبرِ الواحدِ غيرُ مقطوعٍ به, لجوازِ استثناءِ محلِّه عن ذلك الأصل, قال بن دقيق العيد: وهذا أقوى متمسَّكٍ به في الرد على هذا المقام)[761].

قلت: وبهذا تَعلم أنَّ قياس الأصول الذي اعتُرِض به على حديث التصرية, ليس متناولا لمورد الحديث تناولا قطعيا, فلم يصادِف خبرُ الواحد محلا مقطوعا له بحكمٍ يخالف حكمَه حتى يلزم رَدُّه.

وقد قال الشاطبي: (إنَّ الأصلَ الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد)[762].

قلت: فكلاهما يقبل الاستثناء والتخصيص.

وقد تقدم قولُ الشاطبي أيضا في "القانون" : (فإذا ثبت بالاستقراء قاعدةٌ كلية، ثم أتى النصُّ على جزئي يخالف القاعدةَ بوجهٍ من وجوه المخالفة, فلا بد من الجمع في النظر بينهما, لأنَّ الشارع لم يَنُصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كليةُ هذا معلومةٌ

---

(759) الموافقات 344/3 - 345

(760) إعلام الموقعين 66/2

(761) فتح الباري 366/4

(762) الموافقات 34/1



ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة, فلا يمكن والحالةُ هذه أن تُخرَم القواعدُ بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا, لم يمكن أن يُعتبر الكليُّ ويلغى الجزئي).

قال الشيخ عبد الله دراز معلقا: (فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطردا ويلغي الجزئي, **فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يُهدَر الكليُّ ولا الجزئي)**[763].

قلت: وهذه حقيقةُ الاستثناء والتخصيص.

ولهذا قال القرطبي في "المفهم" : (إنَّ حديثَ المصراة أصلٌ منفردٌ بنفسه، مستثنًى من تلك القواعد، كما قد استُثني ضربُ الدية على العاقلة، ودية الجنين، والعرية، والجعل، والقراض، عن أصولٍ ممنوعة، **لدعاءِ الحاجةِ إلى هذه المستثنيات، ولحصولِ مصالحَ خاصةٍ منها**. وبيانُه في مسألة المصراة: أنَّ الشرع إنما ضَمَّنَ لبنَها بالصاع دفعا للخصام، وسدا لذريعة المنازعة, لتعذُّرِ ضَبْطِ مقدار اللبن، فإنه يختلف بالكثرة والقلة، ولتعذر تمييز اللبن الكائن في الضَّرْع من الحادث, وخَصَّه بالطعام؛ لأنه قوتٌ كاللبن، وبالتمر؛ لأنه أغلبُ قوتِهم، ووصفه بقوله: "لا سمراء" رفعا للحرج في تكلُّف السمراء؛ لقِلَّتِها عندهم, **وعلى هذا: فلم تَخْرُجِ المصراةُ عن قانون الالتفات للمصالح)**[764].

وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" : ("قاعدة في المستثنيات من القواعد الشرعية" اعلم أن الله شرع لعباده السعيَ في تحصيل مصالحَ عاجلة وآجلة, تجمع كلَّ قاعدةٍ منها علةٌ واحدة، ثم استثنى منها ما في مُلابسته مشقةٌ شديدة أو مفسدة تُربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسدَ في الدارَين أو في إحداهما تجمع كلَّ قاعدةٍ منها علةٌ واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تُربي على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمةً بعباده ونظرا لهم ورفقا، ويعبَّر عن ذلك كلِّه بما خالف القياسَ، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات)[765].

وقال الطوفي: (اعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكمُ مستثنى عن قاعدة القياس، أو خارجٌ عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس; ليس المرادُ به أنه تجرد عن مراعاةِ المصلحة حتى

---

(763) وقال أيضا: (إنَّ المستنبِطَ للأحكام لا يَستغني بالكلية فيُجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الواردِ من الكتاب والسنة وما معهما).

(764) المفهم 371/4 - 372

(765) قواعد الأحكام 161/2 - 162



خالف القياس، وإنما المرادُ به أنه عُدِل به عن نظائره لمصلحةٍ أكملَ وأخصَّ من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي. فمِن ذلك أنَّ القياسَ عدمُ بيع المعدوم، وجاز ذلك في السَّلَم والإجارة توسعةً وتيسيرا على المكلَّفين. ومنه: أنَّ القياس أنَّ كلَّ واحدٍ يضمن جنايةَ نفسِه، وخُولِف في دية الخطأ رفقا بالجاني وتخفيفا عنه؛ لكثرة وقوع الخطأ من الجناة, وكذلك الكلامُ في المصراة; لمَّا كان اللبنُ المحتلَب منها مجهولا، فلو وجب ضمانُه بمثله، لأفضى إلى النزاع لجهالة القدر المضمون، فقطعَ الشارعُ النزاعَ بينهم بإيجاب صاعِ تمرٍ باجتهاده، لأنه مضبوطٌ معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام، لأنَّ الشخصَ تارة يكون آخذا للصاع بتقدير كونه بائعا للمصراة، وتارة مأخوذا منه بتقدير كونه مشتريا لها، فما يقع من التفاوت بين قيمة التمر وقيمة اللبن مغتفرٌ في تحصيل هذا العدل العام, وقد حققتُ هذا في "القواعد الكبرى", والغرضُ أنَّ كلَّ خارجٍ عن القياس في الشرعِ في غير التعبدات، فهو لمصلحةٍ أكمل وأخص، وهو استحسانٌ شرعي)[766].

قلت: فيكون هذا ضربا من التخصيص, لمعنًى اقتضى للخاص حكما يخالف العام.

قال ابن العربي في "المحصول" : (حديث "الخراج بالضمان" عام, وحديث المصراة خاص, ولا يصح لذي لُبٍّ القضاءُ بالعام على الخاص, ولا قال به أحد)[767], قال الرازي: (لأنَّا لو رجَّحْنا العامَّ على الخاص لكان ذلك إبطالا للخاص بالكلية, ولو رجحنا الخاصَّ على العامِّ لم يكن ذلك إبطالا للعام بالكلية, فكان هذا أولى)[768].

وقال ابن العربي في "شرح الموطأ" : (من غرائب مذهبنا أنَّ أشهبَ ذُكر عنه في "العتبية" أنه قال: إن ردها لم يَرُدَّ معها شيئا, لأنَّ الخراج بالضمان, وهذا قولٌ باطل من وجهين: أحدهما: أن "الخراج بالضمان" حديثٌ لم يصح مداره على عائشة, لكن المعنى مُجمَعٌ عليه, ولو صح الطريق إلى عائشة - وهو الجواب الثاني - لما كان فيه حجة, لأنه عمومٌ, وهذا نصٌّ, والنص لا يُرَدُّ بالعموم بالاتفاق من الأمة, وأشهَبُ أجَلُّ قدرا من هذا فَهْمًا ودينا، وإنما هي من مسائلِ العتبية التي لم تثبت فيها رواية, وإنما هي منقولةٌ من صحف ملفَّقة من البيوت, وفي مثلِها قال

(766) شرح مختصر الروضة 329/3 - 330

(767) المحصول (ص 98)

(768) المعالم (ص 172)



مالك: لا يجوز بيعُ كتب الفقه، يعني القراطيسَ والأوراق التي كانت تكتب عنه، فأما كتاب محصل مروي مضبوط بالفصول والأصول فإنه يجوز بيعُه إجماعا)[769].

وقال الأبياري في "شرح البرهان" : (وقد قال أشهبُ من أصحابنا: لا يَرُدُّ مع لبن المصراة شيئا، وزعم أنَّ الحديثَ منسوخٌ بقوله عليه السلام: "الخراج بالضمان"، وفي هذا المذهب بُعْدٌ، وحديثُ المصراة أخصُّ منه، ولا سبيل إلى ترك الخاص للعام)[770].

وقال المازري في "شرح التلقين" : (وأشار الطحاوي إلى ثبوت حديث المصراة، ورواه منسوخا بنهيه عن الدَّين بالدين، وهذا تعسُّفٌ في التأويل، في دعوى النسخ بهذا، وإذا كان قد ساهمه في هذه الطريقة أشهبُ من أصحاب مالك، وأشار إلى كونه منسوخا بقوله عليه السلام: "الخراج بالضمان". وهو الذي أشار إليه أشهب في المدونة وغيرها، وضعَّف حديثَ المصراة مِن أجله، وذكر أنَّ مالكا ضَعَّفه، وهكذا قال ابن شعبان في مختصره: إن حديث المصراة ليس في الموطأ، ولا بالثابت. يشير إلى أنه لم يتوطأ على العمل، ولا يَثبتِ الأخذُ به. لا يستقل حجةً في رد حديث المصراة، ومالك الذي أشار إلى ضعفه هو الذي رواه، ورواه غيرُه من أصحاب الصحيح كالبخاري ومسلم وغيرهما. وقوله: "الخراج بالضمان"؛ عامٌّ في المصراة وغيرها، فلا ينسخ العامُّ الخاصَّ، بل المعروفُ عند أهل الأصول من الفقهاء تخصيصُ الحديث العام بالحديث الخاص. **والنسخ إنما يكون مع مُناقضة حديثٍ بحديث**، مع أن المناقضة أيضا تفتقر إلى علم التاريخ حتى يكون الأخيرُ منهما ناسخا للأول، وهذا كلُّه يَعسُر وجودُه في حديث المصراة وحديث: "الخراج بالضمان")[771].

وقال القرطبي في "المفهم" : (حديث المصراة خاص، وحديث الخراج بالضمان عام، **ولا معارضة بينهما**، لأنَّ الجمع بينهما ممكنٌ بأنْ يُبنى العامُّ على الخاص، وهو الصحيحُ على ما مهَّدْناه في أصول الفقه[772]، وحينئذ يَبطُل قولُ مَن زعم أنَّ حديث المصراة منسوخٌ بحديث "الخراج بالضمان")[773].

---

(769) القبس 852/1 - 853

(770) التحقيق والبيان 684/3

(771) شرح التلقين 997/2 - 998

(772) قال الزركشي في مقدمة "البحر المحيط" (16/1) في أثناء ذكره لجملة الكتب التي رجع إليها: (وكتاب أبي العباس القرطبي شارح مسلم).

(773) المفهم 371/4



ولهذا لما ادعى القاضي الريحاني في مناظرة له مع أبي علي الصاغاني[774] نَسْخَ خاصٍّ بعام، قال له الصاغاني: (وكيف يَنسخ الخاصَّ العامُّ؟ وإنما ينسخ القولُ القولَ إذا عارضه)، قال ابن العربي: (فبُهِتَ[775] القاضي)[776].

وهكذا لما كان كثيرٌ مما احتج به الحنفية على رد حديث "البيعان بالخيار" لا يعدو كونَه ظواهرَ وعموماتٍ، قال ابن عبد البر في "التمهيد" : (وهذه ظواهر وعموم لا يُعترض بمثلها على الخصوص والنصوص)[777]، وقال في "الاستذكار" : (واحتجوا بكثيرٍ من الظواهر والعموم مع إجماعهم على أنه لا يُعترَض على العموم بالخصوص ولا بالظواهر على النصوص)[778].

ولهذا قال ابن العربي: (وأعجب لبعض المغاربة ممن قرأ الأصولَ يحكي عن أبي حنيفة أنَّ العام ينسخ الخاص إذا كان متأخرا عنه، وهذا ما قال به قط)[779].

قلت: وجملة الأصول التي اعترض بها الحنفيةُ على حديث المصراة راجعةٌ إلى جنس ما اعترضوا به على حديث خيار المجلس، وهو كونُها عموماتٍ يتطرق إليها التخصيص، ولهذا قال الشوكاني: (ولا يخفى على منصفٍ أنَّ هذه القواعدَ التي جعلوا هذا الحديثَ مخالِفا لها لو سُلِّم أنها قد قامت عليها الأدلةُ لم يَقصُرِ الحديثُ عن الصلاحية لتخصيصها، فيا لله العجب من قومٍ يبالغون في المحاماة عن مذاهبِ أسلافهم وإيثارها على السنة المطهرة الصريحة الصحيحة إلى هذا الحد الذي يسر به إبليس وينفق في حصول مثل هذه القضية - التي قل طمعه في مثلها

---

(774) وكلاهما من العلماء الذين لقيهم ابن العربي ببيت المقدس.

(775) قال ابن عاشور: ("بُهِت" فعل مبني للمجهول يقال: بهته فبهت بمعنى أعجزه عن الجواب فعجز، أو فاجأه بما لم يعرف دفعه، قال تعالى: {بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ}، وقال عروة العذري:

فما هو إلا أن أراها فجاءة ... فأبهت حتى ما أكاد أجيب

ومنه البهتان، وهو الكذب الفظيع الذي يبهت سامعه). التحرير والتنوير 34/3

(776) قانون التأويل لابن العربي (ص 442) , وانظر: أحكام القرآن له أيضا 152/1 .

(777) التمهيد 11/14

(778) الاستذكار 477/6

(779) قانون التأويل (ص 442) . والحنفية في أصولهم لا يذكرون عن أبي حنيفة نصا في ذلك، وإنما هي تصرفاتٌ فقهية تحتمل مآخذ مختلفة، والقطع بواحدٍ منها مجازفة، لأن الخلل في الأصل يستلزم خللا أوسع في الفروع. انظر كلامهم في ذلك في "كشف الأسرار" لعبد العزيز البخاري 291/1 - 292 . وهذه المسألة فرع عندهم على مسألة قطعية دلالة العام، وقد تقدم قريبا كلامُ الدهلوي في أن هذا الأصل من جملة الأصول التي لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحِبَيْه، وإنما هي من تخريجات من بعدَهم. (ز)

لا سيما من علماء الإسلام - النفس والنفيس، وهكذا فلتكن ثمرات التمذهبات تقليد الرجال في مسائل الحرام والحلال)[780].

وبهذا تعلم أن الاعتراض على حديث التصرية بعموم حديث "الخراج بالضمان" لا يصح.

على أنَّ لابن القيم نظرًا آخَر في نقض هذا الاعتراض, فإنَّ ما قدمناه مبنيٌّ على القول بالتخصيص, ومعلومٌ أنَّ التخصيص إنما يصار إليه عندما يتوارد حكمُ العام وحكم الخاص المتخالِفان على محلٍّ واحد, كما قال قال المقري: (لا يكون التخصيص إلا مع التناقض)[781], ولهذا فإنَّا نخرج موردَ حكمِ الخاص من جملة الأفراد التي استغرقها اللفظُ العام[782], ولهذا قال الجويني في التخصيص هو: (تمييزُ بعضِ الجملة)[783]. فالذي تقدم إذًا مبني على اندراج مورد حديث التصرية تحت عموم حديث "الخراج بالضمان", لكن لما صح حديث التصرية قضينا على العموم بالتخصيص واستثنينا منه المصراة فصار لها حكمٌ مخالفٌ لحكم العام. غير أن ابن القيم يرى أنَّ عموم "الخراح بالضمان" غيرُ متناولٍ أصلا للمصراة.

وهذه صورة كلامه من كتابه "إعلام الموقعين" : (وأما قولُكم: "الخراج بالضمان" فهذا الحديث وإن كان قد روي فحديث المصراة أصح منه باتفاق أهل الحديث قاطبة، فكيف يعارض به, مع أنه لا تعارُضَ بينهما بحمد الله, فإنَّ الخراجَ اسمٌ للغلة مثل كسب العبد وأجرة الدابة ونحو ذلك، **وأما الولد واللبن فلا يسمى خراجا**[784]، وغاية ما في الباب قياسُه عليه بجامعِ كونهما من الفوائد، وهو مِن أفسد القياس؛ فإنَّ الكسب الحادث والغلة لم يكن موجودا حالَ البيع، وإنما حدث بعد القبض، وأما اللبن ههنا فإنه كان موجودا حالَ العقد،

---

(780) نيل الأوطار 258/5

(781) عمل من طب لمن حب (ص 150) . قال القرافي في كتاب "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" 93/2 : (اعلم أن القاعدة المتفق عليها أنَّ المخصِّص من شرطه أن يكون منافيا لظاهر العموم, فما لا ينافيه لا يكون مخصصا له. ولهذه القاعدة قال الجمهور: إن العام لا يُخصَّص بذكر بعضه, لأنَّ بعضَ الشيءِ لا ينافيه, فلا يخصصه).

(782) قال الفخر الرازي في "تفسيره" 319/2 : (إن قيل: إذا كان اللفظ موضوعا للكل, ثم تبين أنه غير صادق في الكل, كان هذا كذبا، وذلك يوجب الطعن في القرآن، قلنا: لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع, فقد يستعمل مجازا في الأكثر، وإذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة, لم يكن استعمالُ اللفظ فيه كذبا, والله أعلم).

وقال الشوكاني في "إرشاد الفحول" 355/1 : (وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به، فقال: إن التخصيص يستلزم الكذب، كما قال من قال بنفي المجاز: إنه يُنفى فيَصدُق نفيُه، ورُدَّ ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم، وصدق الإثبات بقيد الخصوص، فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد).

(783) الورقات مع المحلي (ص 39)

(784) وقد قال القرطبي في "المفهم" : (لا نُسَلِّمُ أنَّ اللبنَ خراجٌ). المفهم 371/4



فهو جزءٌ من المعقود عليه، والشارعُ لم يجعل الصاعَ عوضا عن اللبن الحادث، وإنما هو عوض عن اللبن الموجود وقتَ العقد في الضرع، فضمانُه هو محض العدل والقياس)[785].

قلت: وكلامه هذا يشهد لما تقدم من أن القول برد الحديث المخالف لقياس الأصول هو عينُ القولِ بتقديم القياس على الخبر, ونحن نعلم أن الخبر إنما يعارضه القياسُ الفاسد كما هنا, أما القياس الصحيح فمحالٌ أن يعارض الخبرَ الصحيح, لأن الكتاب والميزان كلاهما من عند الله تعالى وهو القائل: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}.

ثم الذي يتحصل لنا من كل ما سبق هو أن جزم ابن عاشور تبعا للشاطبي بأنَّ مالِكا رَدَّ حديث المصراة مجازفة, لِمَا تقدم من كونها روايةً منكرة, وأبعدُ مِن هذه المجازفة قولُه: (لَمَّا رآه مخالفا للأصول، فإنه قد خالف أصلَ "الخراج بالضمان"، ولأنَّ مُتلِفَ الشيء إنما يغرم مثلَه أو قيمته، وأما غرم جنسٍ آخَرَ من الطعام أو العُروض فلا), فإن مالكا ما رأى هذا رحمه الله, وإنما رآه المتأخرون, وما أكثر انحرافهم عن أغراض أئمتهم, وحق لهم ذلك, وإلا لزاحموا الأئمة أصحاب المذاهب, والآفة أن تُنسَب أنظارُ المتأخرين إلى الأئمة رحمهم الله, فيظن أنها من تقريراتهم, والأمر على خلاف ذلك.

فأما دعوى مخالفة الحديث لأصل "الخراج بالضمان" فقد عرفت أنها لما وضعت على محك النظر ظهرت بهرجا, حتى إن ابن العربي قد نزه مقام أشهب عن صدور مثل هذا عنه, وجعلها من المرويات التي لم تثبت, وأما الشاطبي وابن عاشور فجعلاه رأيا لمالك!

وأما قوله: (ولأنَّ مُتلِفَ الشيء إنما يغرم مثلَه أو قيمته، وأما غرم جنسٍ آخَرَ من الطعام أو العُروض فلا) فمنقوض بأن التقسيمَ غيرُ حاصر, قال الحافظ: (والجوابُ منعُ الحصر, فإنَّ الحُرَّ يضمن في ديته بالإبل وليست مثلا ولا قيمة)[786].

على أنا نقول: لو سلمنا عدم وجود صورةٍ أخرى يكون فيها الضمانُ بغير المثل والقيمة, لكان حديثُ التصريةِ بنفسِه مبطلا للحصر, مستغنيا بنفسه عن شهادة شيءٍ آخَرَ له, وسيأتي نقضُ هذا الاشتراطِ على السنة عند بيان فساد المقدمة الثانية. ومع هذا فإنَّ العلماء قد بينوا وجهَ التضمين بصاعِ التمر في مسألة المصراة كما سبق في كلام القرطبي والطوفي, وأن ذلك منخرطٌ في سلك التعليل غيرُ خارجٍ عن قانون الالتفات للمصالح, وسيجيء لهذا مزيدُ بيانٍ في المحل المذكور.

---

(785) إعلام الموقعين 223/3 - 224 , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 557/20 - 558

(786) فتح الباري 366/4

ولهذا قال ابن القيم: (وأما تضمينه بغير جنسه ففي **غاية العدل**[787]؛ فإنه لا يمكن تضمينُه بمثله البتة، فإنَّ اللبن في الضرع محفوظٌ غير معرض للفساد، فإذا حُلِب صار عرضة لحمضه وفساده، فلو ضمن اللبن الذي كان في الضرع بلبن محلوب في الإناء كان ظلما تتنزه الشريعة عنه.

وأيضا فإن اللبن الحادث بعد العقد اختلط باللبن الموجود وقتَ العقد، فلم يُعرَف مقدارُه حتى يوجب نظيره على المشتري، وقد يكون أقلَّ منه أو أكثر فيفضي إلى الربا؛ لأنَّ أقلَّ الأقسام أنْ تُجهل المساواة.

وأيضا فلو وكلناه إلى تقديرهما أو تقدير أحدهما لكثر النزاع والخصام بينهما، ففَصَل الشارعُ الحكيم - صلاةُ الله وسلامه عليه وعلى آله - النزاعَ وقدره بحدٍّ لا يتعديانه قطعا للخصومة وفصلا للمنازعة، وكان تقديرُه بالتمر أقربَ الأشياء إلى اللبن، فإنه قوتُ أهلِ المدينة كما كان اللبن قوتا لهم، وهو مَكيلٌ كما أن اللبن مكيل؛ فكِلَاهما مطعومٌ مقتات مكيل، وأيضا فكلاهما يقتات به بلا صنعة ولا علاج، بخلاف الحنطة والشعير والأرز، فالتمر أقربُ الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن.

فإن قيل: فأنتم توجبون صاعَ التمر في كل مكان، سواء كان قوتا لهم أو لم يكن.

قيل: هذا في مسائل النزاع وموارد الاجتهاد، فمن الناس من يُوجب ذلك، ومنهم من يُوجب في كل بلدٍ صاعا من قوتهم، ونظيرُ هذا تعيينُه -ﷺ- الأصنافَ الخمسة في زكاة الفطر وأنَّ كلَّ أهلِ بلدٍ يُخرجون مِن قوتهم مقدارَ الصاع، وهذا أرجحُ وأقربُ إلى قواعد الشرع، وإلا فكيف يُكلَّف مَن قُوتُهم السمكُ مثلا أو الأرز الدخن إلى التمر، وليس هذا بأول تخصيصٍ قام الدليلُ عليه[788]، وبالله التوفيق)[789].

قلت: وهذا النظر مطابقٌ لما تقدم عن مالك رحمه الله في "المدونة".

وعلى كلٍّ فقد تبين أن الحديث ما صدمته قاعدةٌ ولا أصلٌ ولكن صدمه الرأيُ الضعيف.

وبهذا يتبين بطلانُ دعوى مخالفةِ خبر الواحد لما هو قطعي.

---

(787) قلت: و(القياس الصحيح هو من العدل) كما قال ابن تيمية [مجموع الفتاوى 210/34]، فظهر أن ما جعلوه خلافَ القياس هو عين قضية القياس الصحيح. (ز)

(788) قلت: يعني أن ظاهر النص أن صاع التمر واجب على كل أحد, لكننا خصصناه بمن كان التمرُ غالبَ قوتِهم, ومَن عداهم فيضمنون غيرَ التمر مما كان غالبَ قوتهم. (ز)

(789) إعلام الموقعين 224/3 - 225 , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 558/20

(تنبيه) : قررنا أن التحقيق عدمُ مخالفةِ الخبر لما هو قطعي, وأنَّ ما ادُّعيت قطعيتُه, حقيقتُه عمومٌ محتمِلٌ للتخصيص, فلا قطع, وعليه فلا تعارض حتى نقولَ أيهما يقدم؟

وبناءً على هذا فقد يكون القسمُ الذي جرى فيه الخلافُ من فرض ما لا يكون, فقد قال القاضي أبو الحسن ابن القصار: (مذهب مالك - رحمه الله – أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس **ولم يُمْكِن استعمالُهما جميعا** قُدِّم القياسُ عند بعض أصحابنا)[790].

وقال حلولو: (قال أبو الفرج والأبهري وغيرهما: قياسُ الأصول أولى **إذا تعذر الجمع**)[791].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (روى المدنيون والمغاربة عن الإمام مالك أنَّ الخبر مقدَّمٌ على القاعدة، وروى عنه البغداديون تقديمَ القاعدةِ المقطوعِ بها **إذا تعذر الجمعُ بينها وبين الحديث)**[792].

فأنت ترى أن محل النزاع عند تعذر الجمع بينهما واستعمالِهما جميعا, وهذا إنما هو على سبيل الفرض والتقدير, وإلا فلا يُتصور أنْ يَتعذَّر الجمعُ بين عامٍّ وخاص كما تقدم قريبا, ولهذا قال الشاطبي في العام والخاص: (لا تعارُضَ بينهما عند المحققين)[793], وعليه فلا يكون لهذا القسم تحققٌ في الفروع.

ولا بِدْعَ في تقريرنا هذا, فقد قال الغزالي في قسم المناسِب الذي شهد له أصلٌ معيَّنٌ ولكنه غريبٌ لا يلائم أي: لا يُعهَد جنسُه في تصرفات الشارع: (قلما يُوجَد في الشرع اعتبارُ مصلحةٍ خاصة إلا وللشرعِ التفاتٌ إلى جنسها، و**على الأصوليِّ التقسيمُ، وعلى الفقيه الأمثلة)**[794].

ولهذا منع السهروردي في "التنقيحات" وجودَ المناسب الغريب, ورَدَّ أمثلتَه إلى الملائم[795].

وقال الأبياري في "شرح البرهان" : (اعلم أن المعاني إذا ظهرت فيبعُد أن لا يوجد لها نظيرٌ ولا مدان، بل لا يكاد المعنى المناسب ينفك عن نظيرٍ بحال)[796].

---

(790) المقدمة في الأصول (ص 110)

(791) التوضيح 686/2

(792) الموافقات 400/2

(793) الاعتصام 311/1 . وانظر أيضا: الموافقات 342/5

(794) البحر المحيط للزركشي 276/7 , وانظر: شفاء الغليل (ص 148 و 153 و 158 و 189) , والتحقيق والبيان للأبياري 130/3

(795) البحر المحيط للزركشي 276/7

(796) التحقيق والبيان 130/3 , والبحر المحيط 277/7

ومن هذا أيضا أنَّ الجويني لما قال في "البرهان" : (ولو أراد القايس أن يعتبر قاعدة أخرى بقاعدة والضرورة الكلية تجمعهما, فهذا متقبَّل معمولٌ به أيضا)[797].

قال الأبياري: (ما ذكره الإمام من صحة اعتبار قاعدةٍ بقاعدة ضرورية - : كلامٌ على التقدير, لا بمعنى أنَّ ذلك محتاجٌ إليه في الشريعة, فإنَّ الشريعة مشتملة على تقدير القواعد الضرورية, وكيف لا يكون ذلك, والله تعالى يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}؟ وما يضطر إليه أهلُ عصرٍ فإنه يضطر إليه أهلُ كلِّ عصر, وقد بقي رسولُ الله ﷺ بين ظهراني الناسِ مدةً تزيد على عشرين سنة, فكيف يَصِحُّ أن تبقى قاعدةٌ ضرورية لم يَثبُتْ حكمُها, ولم يُبَيَّن أمرُها؟ فهذا كلامٌ مقدَّر غيرُ واقع, ولا يقع. نعم, قياسُ بعضِ فروع القاعدة على بعضٍ يصح ويُحتاج إليه, فأما اعتبار القواعد لا سيما الضرورية بعضها ببعض فهذا مما لا يكون بحال)[798].

قلت: ومنه أيضا ما فرضوه من التعارضُ بين القياس والخبر, مع أنه لا يُمكن تحققُ معارضةٍ بين قياسٍ صحيح وخبرٍ صحيح, لأنَّ شرط القياسِ الصحيحِ عدمُ الخبر المخالف, فإذا وُجد الخبر المخالِف انتفى شرطُ القياس, وانتفاءُ الشرط يستلزم انتفاءَ المشروط, فتثبيتُ القياس مع الخبر المخالِف تثبيتٌ للمتناقضين, وهو محال.

ولهذا لما صحَّح الباجي تقديمَ الخبر مطلقا قال: (وهذا عندي على تقدير وجوده، وإلا فما أعلم حديثا يعارضه نظرٌ صحيح، لأنَّ النظر الصحيحَ مُلغًى في حديثٍ صحيح، وإنما يعارض ظواهرَ الأحاديث, والتأويلُ يجمع بينهما على الوجه الصحيح)[799].

وقال ابن تيمية: (دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص, فكلُّ قياسٍ خالف دلالة النص فهو قياسٌ فاسد, ولا يُوجَد نصٌّ يخالف قياسا صحيحا, كما لا يوجد معقولٌ صريح يخالف المنقولَ الصحيح)[800].

---

(797) البرهان 2/81 - 82

(798) التحقيق والبيان 3/528 . قلت: ولعله مِن كلام الأبياري هذا استمد الشاطبيُّ كلامَه الذي تقدم ذكرُه في "القانون" وهو قوله: (لما انبنت الشريعةُ على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوهُ مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، غيرَ مختصةٍ بمحلٍّ دون محل، ولا ببابٍ دون باب، ولا بقاعدةٍ دون قاعدة, كان النظرُ الشرعي فيها أيضا عامًّا لا يختص بجزئيةٍ دون أخرى, لأنها كلياتٌ تَقضِي على كلِّ جزئيٍّ تحتها, وسواءٌ علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا, إذ ليس فوقَ هذه الكلياتِ كليٌّ تنتهي إليه، بل هي أصولُ الشريعة، وقد تمَّت, فلا يصح أن يُفقَد بعضُها حتى يُفتقَر إلى إثباتها بقياسٍ أو غيره, فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا, لأنَّ الله تعالى قال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}, وقال: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, وفي الحديث: "تركتكم على الجادة" الحديث, وقوله: "لا يهلك على الله إلا هالك", ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل) اهـ. فتأمل.


(799) تشنيف المسامع 2/967

ومن هذا أيضا: فرضُهم أن يُخالِف حديثٌ كتابَ الله تعالى, والشافعي قد قال في كتاب "الرسالة" : (لا تُخالِفُ سنةٌ لرسول الله ﷺ كتابَ الله بحال)[801], وقال أيضا: (لا تخالِف له سنةٌ أبدا كتابَ الله)[802].

ولهذا قال التقي السبكي: (إنَّ الأحاديث الصحيحة ليس فيها شيءٌ له مُعارِضٌ متفَق عليه, **والذي يقوله الأصوليون مِن أنَّ خبرَ الواحد إذا عارضه خبرٌ متواتر أو قرآنٌ أو إجماعٌ أو عقلٌ, إنما هو فرضٌ, وليس بشيءٍ من ذلك واقعا)**[803].

قلت: وبه تعلم أنَّ التعارض إن وقع ففي ذهن الناظر لا في نفس الأمر.

قال ابن تيمية: (لا يجوز تكافؤ الأدلة في نفسِ الأمر, لكن قد تتكافأ عند الناظر لعدم ظهورِ الترجيح له)[804].

وقال الشاطبي: (وأما تجويزُ أنْ يأتيَ دليلان متعارضان، فإنْ أراد الذاهبون إلى ذلك التعارضَ في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر, فالأمرُ على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارُض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويزَ ذلك في نفس الأمر, فهذا لا يَنتحله مَن يفهم الشريعة, لِورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أنَّ أحدا منهم يقوله)[805].

وقال أيضا: (التعارضُ إما أنْ يُعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغيرُ ممكنٍ بإطلاق... وأما مِن جهة نظر المجتهد؛ فممكنٌ بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كلِّ موضعٍ لا يمكن فيه الجمعُ بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه إن أمكن الجمعُ فلا تعارض؛ كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد وأشباه ذلك)[806].

ولهذا فإنَّ ابن السبكي في "جمع الجوامع" عند تطريقه لاحتمال وقوع التعارض عند المجتهد, عدل عن التعبير بالظن إلى التعبير بالتوهم فقال: (فإنْ تَوَهَّمَ التعادُلَ فالتخييرُ أو التساقُط...) الخ, ثم قال في "منع الموانع" : (وأما عُدولُنا عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم في

---

(800) مجموع الفتاوى 288/19

(801) الرسالة (ص 546)

(802) السابق (ص 198)

(803) معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي (ص 115) , وقد تقدم كلامه بتمامه (ص 141 - 142)

(804) مجموع الفتاوى 477/10

(805) الموافقات 73/5 - 74

(806) السابق 342/5

التعادل, فلأنَّ الظنَّ ما يكون الطرفُ فيه راجحا, ولا ريبَ في أنه لا يرجح التعارضُ في حديثين, لأنَّا على قطعٍ بأنه لم يَقَعْ منه ﷺ حديثان متعارضان, معاذ الله, قال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة: "لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين, فمن كان عنده فليأتِ به حتى أؤلف بينهما" انتهى, يعني فمن كان عنده ما حَسِبَ فيه التعارضَ فليأت به حتى أبين خطأه في حسبانه, وإلا فكيف يؤلف بين متعارضين حقيقة, إذا عرفت ذلك, فالمجتهد إذا اشتبه عنده أمرُ حديثَين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارضَ في نفس الأمر, وأنَّ حسبانَه ناشئٌ إما عن اختلالِ فهمه أو اختلالِ السند أو غير ذلك, ولا يهتدي إلى تعيين تلك الجهة التي أتي منها, ولو اهتدى إليها لم يتوهم التعارض, وإذا وضح لك هذا لاحَ أنَّ استعمال لفظ التوهم - وهو ما يكون الجانبُ المتوهَّم فيه مرجوحا - خيرٌ من لفظ الظن اهـ من منع الموانع)[807].

ولهذا قال الزركشي في "تشنيف المسامع" : (قوله: (فإن توهم) أحسن من قول غيره: (فإن ظن), لأن الظن للطرف الراجح, ولا يوجد ذلك, وإنما هو بالنسبة إلى ظن المجتهد)[808].

ثم هذا التعارُضُ في الذهن بالنسبة إلى المجتهدين أمرٌ إضافي, قال الشاطبي: (تساوي الأدلة أو تقاربُها أمرٌ إضافيٌّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين, فرُبَّ دليلين يكونان عند بعضٍ متساويَيْن أو متقاربين, ولا يكونان كذلك عند بعض)[809].

وعليه فلا يلزم من حصولِه لبعضهم حصولُه لسائرهم, بل يمتنع اشتراكُهم جميعا فيه, لاستلزامه خفاءَ الحق عن مجموع الأمة, وهو محال[810], وما لزمه المحال فهو محال, فلا يشتبه الحق على مجموع الأمة وإن وقع ذلك لبعضهم.

قلت: وما أعدُّ مقالة الطوفي في المصلحة إلا من جنس هذا الفرض الذي لا يكون, وإلا فما ثَمَّ إلا قرع باب الإلحاد, {قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ}, {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}.

---

(807) الآيات البينات لابن قاسم العبادي 201/4

(808) تشنيف المسامع 478/3

(809) الموافقات 165/1

(810) قال القاضي عبد الوهاب في "الملخص" : (تواترت الأخبارُ عنه ﷺ بقوله: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خلاف من خالفهم حتى يأتي أمر الله", فأعلمَنا ﷺ بذلك أنه لا يخلو عصرٌ من أعصار المسلمين مِن قائمٍ لله بالحقِّ وداعٍ إلى الهدى, فوَجَبَ إحالةُ ما خرج عن ذلك, وقد أخرج هذا الحديثَ مَخْرَجَ المدح لأمته, والتعظيمِ لشأنها في كل عصر, وأنَّ الحقَّ لا يَخرُج عن خلافها إذا اختلفت, فإما أن يقوم جميعُهم بالحق أو بعضُهم انتهى). الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 36) , وانظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب 194/1 - 197

قال الشيخ زاهد الكوثري: (ومن جملة أساليبهم الزائفة في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قولُ بعضِهم: إنَّ مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة, فإذا خالف النصُّ مصلحةً يُترَك النصُّ ويؤخذ بالمصلحة!

فياللخيبة مِمَّن يَنطِق لسانُه بمثل هذه الكلمة ويجعلها أصلا يبني عليه شرعَه الجديد. وما هذا إلا محاولة نقضِ الشرع الإلهي بتحليل ما حرمه الشرعُ باسم المصلحة. فسَلْ هذا الفاجرَ ما هي المصلحةُ التي تريد بناءَ شرعِك عليها؟ إن كانت المصلحة الشرعية فليس لمعرفتها طريقٌ غير الوحي حتى عند المعتزلة الذين يقال عنهم إنهم يُحكمون العقل, كما تجد ذلك مفصَّلا في "المعتمد شرح العمد لأبي الحسين البصري المعتزلي" وفي نقل نصِّه طُول, راجع "الشامل للإتقاني". وإن كنت تريد المصلحة الدنيوية على اختلاف تقدير المقدِّرين فلا اعتبارَ لها في نظر المُسلِم عند مخالفتها للنصّ الشرعي, إذ العقلُ كثيرا ما يظن المفسدة مصلحة بخلاف الشرع, وأما المصلحة المرسلة وسائرُ المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد ففيما لا نصَّ فيه, باتفاق علماء المسلمين فلا يُتصوَّر الأخذُ بها عند مخالفتها لحجج الشرع.

وأول مَن فتح باب هذا الشر (شر إلغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة) هو النجم الطوفي الحنبلي, فإنه قال في شرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" : "إن رعاية المصلحة مقدَّمة على النص والإجماع عند التعارض".

وهذه كلمةٌ لم يَنطِقْ بها أحدٌ من المسلمين قبلَه, ولم يُتابِعْه بعدَه إلا مَن هو أسقطُ منه. والقولُ "بأنَّ إجراءَ ذلك في المعاملات دون العبادات باعتبار أنَّ العبادات حقٌّ للشرع, والمعاملات إنما وضعت أحكامُها لمصالح العباد وكانت هي المعتبرة" فرقٌ بدون فارق, لأنَّ لله أن يأمر بما شاء فيما شاء من غير فارقٍ بين أن يكون أمرُه في العبادات أو المعاملات, وهو الذي أباح أنواعا من البيوع وحرم أنواعا منها, وكذا السَّلَم والصرف والإجارة وغيرها من أبواب الفقه[811]. فإذا راج هذا المكرُ من هذا المُضِلّ ترى خديعتَه في الأبواب كلِّها ويكون شرعُ الله أثرا بعد عين, ولكن أبى الله إلا أن يتم نوره)[812].

---

(811) وما أحسن قولَ الشاطبي في "الموافقات" 538/2 : (إنَّ كلَّ حكمٍ شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وعبادتُه امتثالُ أوامره واجتنابُ نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهرُه أنه حقٌّ للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية). وقد قال القرافي في "الفروق" 141/1 (ط عالم الكتب) : (ما من حقٍّ للعبد إلا وفيه حقٌّ لله تعالى, وهو أمرُه بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه). (ز)

(812) مقالات الكوثري (ص 100 - 101) , وانظر أيضا: (ص 241) وما بعدها.



قال: (ومن الذي ينطلق لسانُه بأنَّ المصلحةَ قد تعارِض حججَ الله من الكتاب والسنة والإجماع؟! والقولُ بذلك قولٌ بأن الله لا يعلم مصالحَ عباده, فكأنَّ هذا القائلَ يرى أنه أدرى بمصالح العباد من الحكيم الخبير ﷻ حتى يتصور معارضة مصالحهم للأحكام التي دلت عليها أوامرُ الله المبلَّغة على لسان رسوله – سبحانك هذا إلحاد أقرع – ومَن أعار سمعا لمثل هذا التقوُّلِ لا يكون له نصيبٌ من العلم ولا من العزة القومية. وفي الذين يَمِيلون إلى مثل ذلك الرأي الإلحادي يجدر أن ينشد قول القائل:

عُمْيُ القلوب عَمَوا عن كل فائدة ... لأنهم كفروا بالله تقليدا

وليست تلك الكلمة غلطة فقط من عالِم حسن النية تحتمل التأويل, بل فتنة فتح بابَها قاصدُ شَر ومثيرُ فتن.

قال: ومَن أصَّل مثلَ ذلك الأصل لا يكون إلا قاصدا لاستئصال الشرع, وليس فيما عَمِلَ فقهاءُ الصحابة شيءٌ يبنى على قاعدة ترك النص للمصلحة(813), وإنما المصلحة فيما نص عليه الشرع, وليس ما عَمِله عمر – رضي الله عنه – في الطلاق الثلاث أو المتعة وغيرهما سوى جمع الصحابة للمشاورة معهم وتقرير ما أقرته أدلةُ الشرع, وحاشاهم أن يقرروا شيئا على خلاف ما نص عليه الرسولُ ﷺ, كما شرحتُ ذلك في "الإشفاق على أحكام الطلاق" وغيره)(814).

(بيان فساد المقدمة الثانية)

وحاصل المقدمة الثانية كما سلف هو: فرضُ ورودِ خبرٍ بحكمٍ لا ينتظمه أصلٌ من أصول الشريعة.

وهذا مدفوعٌ بما ذكره الشاطبيُّ نفسُه في المقدمة التاسعة من "الموافقات", فقد ذكر فيها أنَّ من خواصِّ أصولِ الشريعة وكلياتها (العموم والاطراد), قال: (فلذلك جَرَتِ الأحكامُ الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، وإن كانت آحادُها الخاصة لا تتناهى, فلا عملَ يُفرَض ولا حركة ولا سكون يُدَّعى، إلا والشريعةُ عليه حاكمةٌ إفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة، **وإنْ فُرِض في نصوصها أو معقولها خصوصٌ ما؛ فهو راجعٌ إلى عموم**: كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، والصاع في المصراة، وأشباه ذلك؛ **فإنها راجعةٌ إلى أصولٍ**

(813) انظر التنبيه على غلط من استنتج مثل هذه القاعدة الفاسدة من تصرفات بعض الصحابة في (ص 502 وما بعدها, من هذا الكتاب. (ز)

(814) مقالات الكوثري (ص 244 - 245)



حاجية أو تحسينية أو ما يُكَمِّلُها، وهي أمور عامة؛ فلا خاصَّ في الظاهر إلا وهو عامٌّ في الحقيقة، والاعتبارُ في أبواب الفقه يُبَيِّن ذلك)[815].

قال الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على ما مثل به الشاطبيُّ ما عدا مسألة المصراة: (فعمومُ النهي عن الغرر، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلا، يشمل بظاهره هذه المسائل، ولكن لما كان لها في الواقع عللٌ معقولة تجعل حكمَها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر؛ أطلقوا عليها أنها مستثناة، وقالوا: إنها خاصة، **وهي في الحقيقة قواعدُ كلية أيضا انبنت على أصولٍ من مقاصد الشريعة الثلاثة)**[816].

وأما مثال الصاع في المصراة فقال فيه: (انظر وجهَ نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا: إنه حكم تعبدي محض)[817].

قلت: ليس الأمر على ما ذكَر, فقد أشرنا فيما تقدم إلى أن العلماء قد بينوا وجه التضمين بصاع تمر في مسألة المصراة, وحصَّلْنا من كلام القرطبي والطوفي أن هذا التضمين منخرط في سلك التعليل غيرُ خارج عن قانون الالتفات للمصالح, وجلبنا كلام ابن القيم الذي قرر فيه أنه (في غاية العدل), ثم أحلنا هناك على هذا الموضع الذي نعزز فيه أن هذا التضمين معقولٌ لا تعبدي محض.

قال الغزالي في "شفاء الغليل" : (قدر الشرع بدل لبن المصراة بصاعٍ من تمر على خلاف ذوات القيم وذوات الأمثال, **وهو معقولُ السبب والمصلحة**, إذ اللبنُ الذي اشتمل عليه الضرعُ حالةَ العقد تناولته الصفقة ووجب ردُّه, وما حدث عقيبَ العقد وانفجر من العروق واختلط به حادثٌ على ملكه لا يرده, ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يميزوا ويعرفوا قدرَ الكائن وقدر اللاحق لم يطلعوا عليه, فيتعلق به نزاعٌ لا ينقطع أبدَ الدهر, مع أنَّ الخَطْبَ فيه قريب, والخطر يسير, فكفى الشرعُ هذه المؤونةَ بتقديرٍ أرهقت إليه الحاجة, **فعُقِل ذلك)**[818].

ولهذا قال ابن السبكي في "الإبهاج" : (وأما مسألة المصراة **فمعقولة المعنى)**[819].

---

(815) الموافقات 108/1 - 109

(816) السابق 109/1

(817) السابق.

(818) شفاء الغليل (ص 658)

(819) الإبهاج 97/3

وقال المازري: (قد قال جماعة ممن تقدم وتأخر من العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وغيرهم: إن اللبن الذي كان في الضرع عند العقد يجب رده مع الشاة ولكنه يختلط به ما حدث في الضرع في ملك المشترى، وهو غلة، والغلات لا ترد إذا رد المبيع بالعيب، والذي كان في الضرع ليس بغلة، بل هو كالمبيع في حكم التبع، فيجب ردُّه, فلما لم يتميز من اللبن ما يجب ردُّه مما لا يجب رده، رفع عليه السلام الخلافَ والتشاجر والخصام والتداعي بأن جعل عوضَ اللبن الذي كان بالضرع حين العقد أمرا محدودا كالقيمة له، وقدَّره بجنسٍ غير جنسه ليسلمَ من التفاضُل بين لبن ولبن صار عوضا عن اللبن الأول, وهكذا كما قضى - ﷺ - في غرة الجنين بعبد أو وليدة، ولم يُفرق بين كون الجنين ذكرا أو أنثى، مع اختلاف دية الذكر والأنثى, وكذلك - ﷺ - قصد بهذا التحديدِ والتعويضِ رفعَ التشاجر والخصام في الأجنة، هل هم ذُكْران أو إناث)[820].

قلت: وبهذا ظهر أن في المصراة معنًى اقتضى تخصيصَها بضربٍ من التضمين لا يَطَّرد في غيرها مما يُرى أنه من نظائرها, للفارق المؤثر.

ولهذا جعل الغزالي في "المستصفى" مسألة رد الصاع في المصراة من جنس (ما استثني عن قاعدة سابقة, **ويتطرق إلى استثنائه معنى**), وقال: (إيجابُ صاعٍ من تمر في لبن المصراة لم يَرِدْ هادما لضمان المثليات بالمثل، لكن لما اختلط اللبنُ الحادث بالكائن في الضرع عند البيع, ولا سبيلَ إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر, وكان متعلقا بمطعومٍ يقرب الأمر فيه, خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر)[821].

وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (جَبْرُ لبن المصراة – وهو مثلي – بالتمر خارجٌ عن جبر الأعيان بالقيم والأمثال، وإنما حُكِم بذلك لأنَّا لا نعلم ما اختلط من لبن البائع بلبن المشتري, فتولى الشرعُ تقديرَه، إذ لا سبيل لنا إلى تقديره)[822].

وقال القرافي في "الفروق" : (تجبر الأموال المثلية بأمثالها, لأنَّ المثل أقرب إلى رد العين الذي هو الأصل من القيمة, وقد خولفت هذه القاعدة في لبن المصراة لأجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار)[823].

---

(820) شرح التلقين 996/2 , وانظر: التمهيد 208/18 - 209

(821) المستصفى (ص 326)

(822) قواعد الأحكام 181/1

(823) الفروق 214/1 (ط عالم الكتب), وانظر: "الذخيرة" له أيضا 290/8 , و66/5 , و303/3 .



وحاصلُ ما أوردناه من كلام الشاطبي أنَّ مثلَ هذا التخصيصِ لا ينافي اطرادَ الأصول وعمومَها, غاية ما ثَمَّ أنَّ هذا الفرع انسل من عمومٍ لينخرط في سلك عموم آخر معتبر في الشريعة مقصود, وما انسل إلا لمعنى فيه فارق به نظائرَه, ومن هنا فإنَّ من أمعن النظر تبين له أنه ما دخل أصلا حتى يُحكَم عليه بالخروج, وعدمُ دخوله للفرق المؤثر بينه وبين أفراد ذلك العموم, وعلى هذا فكِلا العمومين محفوظٌ وكلا الأصلين مطرد.

وقد اختار الشافعيُّ مثلَ هذا في بيع العرايا, فقد قال في كتاب "الرسالة" : (لما رَخَّصَ رسولُ الله ﷺ في بيع العرايا بالتمر كيلا, لم تعدوا العرايا أن تكون رخصةً من شيء نُهِيَ عنه, أو لم يكن النهيُ عنه: عن المزابنة والرطب بالتمر- إلا مقصودا بهما إلى غير العرايا, فيكون هذا من الكلام العام الذي يراد به الخاص)[824].

وقال في موضع لاحق: (يحتمل وجهين, **أولاهما به عندي - والله أعلم - أن يكون ما نهي عنه جملة أراد به ما سوى العرايا**, ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها في جملة النهي, وأيهما كان, فعلينا طاعتُه بإحلال ما أحل وتحريم ما حرم)[825].

وقال أيضا في كتاب "الرسالة" : (ويَسُنُّ -ﷺ- بلفظٍ مَخرَجُه عامٌّ جملةً بتحريمِ شيءٍ أو بتحليله، ويَسُن في غيره خلافَ الجملة، فيُستدل على أنه **لم يُرِدْ بما حَرَّمَ ما أحَلَّ، ولا بما أحل ما حرم**)[826].

واختار ابنُ القيم مثلَه في بيع السَّلَم فقد قال الشيخ محمد الخضر حسين: (أبقى أكثرُ أهل العلم هذا الحديثَ وهو قولُه عليه الصلاة والسلام: "لا تبع ما ليس عندك" على ما يقتضيه لفظُه من العموم، وجعلوا السَّلَم مستثنًى منه بالأدلة الدالة على جوازه.

وذهب ابنُ القيم في "إعلام الموقعين" إلى أنَّ المرادَ من الحديث النهيُ عن بيع العين المعينة وهي لم تزل في ملك الغير، أو بيع ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وصَرَّح بأنَّ جَعْلَ السَّلَم داخلا في الحديث من قبيل التوهُّم.

والفرق بين طريقة الجمهور وهذه الطريقة: أنَّ ابن القيم يجعل الحديثَ من قبيل العام الذي أريد به الخصوص، والجمهور يجعلونه من العام المخصوص، ويقولون مع هذا: إنَّ بين السَّلَم وبين بقية الصور الممنوعة وجهًا من الفرق يستدعي الاختلافَ في الحكم؛ فكلامُ ابن

---

(824) الرسالة (ص 334 - 335)

(825) السابق (ص 548)

(826) السابق (ص 214)

القيم إنما يطعن في قول مَن صرح بأنَّ السَّلَم مخالِفٌ للقياس، ونفى أن يكون هناك فارقٌ بين بيع الإنسان ما لا يملكه ولا هو مقدورٌ له وبين المضمون في الذمة المقدورِ على تسليمه)[827].

قلت: وبالجملة فإنَّ حديثَ المصراة أصلٌ بنفسه سالِمٌ من المعارض.

ولهذا قال ابن عبد البر في حديث المصراة: (إنَّ هذا الحديثَ أصلٌ في نفسه)، ثم قال في المصراة: (**لا يلتفت فيها إلى ما خالفها من الأصول**، لأنَّ حكمَها أصلٌ في نفسه لثبوت الخبر بها عن النبي ﷺ كالعرايا وما أشبهها، والله أعلم)[828].

وقال أيضا: (الحوالة أصلٌ في نفسها خارجة عن الدَّيْن بالدين وعن بيع ذهب بذهب أو وَرِقٍ بورق وليس يدا بيد، كما أنَّ العرايا أصلٌ في نفسها خارجٌ عن المزابنة، وكما أن القِراض والمساقاة أصلان في أنفسهما خارجان عن معنى الإجارات، فقِفْ على هذه الأصول تَفْقَهْ إن شاء الله)[829].

قلت: ثم لو قلنا على التنزل[830]: إنَّ الخبرَ ليست له قاعدةٌ تعضده، فإنَّا نمنع لزومَ رَدِّه وعدم قبوله، لأنه ليس من شرط الشرع أن يكون لكل حكمٍ أصلٌ يوافقه، فما هذا إلا تحكُّمٌ على الشرع واشتراطٌ باطلٌ لا أصلَ له، وقد عرفتَ أنَّ الحديثَ إذا صح فهو أصلٌ بنفسه.

وقد تقدم قولُ ابنِ السمعاني: (الخبرُ إذا صَحَّ وثبت من طريق النقل، وجب الحكم به وإن كان مخالفا لمعاني أصولِ سائر الأحكام)[831].

وقد صرح بهذا ابنُ العربي نفسُه في كتابَين من كتبه: "المحصول" و"أحكام القرآن"، فقال في الأول : (عند علمائنا إذا جاء الخبرُ مخالفا للأصول كان أصلا بنفسه مستثنًى من غيره)[832]، وقال في الثاني: (الآية عندنا أو الحديث إذا جاء بخلاف الأصول فهو أصلٌ بنفسه، ويرجع إليه في بابه، ويجري على حكمه)[833]. فانظر مع ما قرره في "القبس" قاعدةً لمالك.

---

(827) الموافقات 469/1

(828) التمهيد 208/18 - 209

(829) السابق 293/18

(830) قال الإسنوي في قولهم "على التنزل" : (أي: على الافتراض، وسمي بذلك لأنَّ فيه تكلفَ الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض). نهاية السول 126/1

(831) قواطع الأدلة 365/2

(832) المحصول (ص 98)

(833) أحكام القرآن 397/3

وقال ابن القيم في حديث المصراة: (الحديثُ موافِقٌ لأصول الشريعة وقواعدها، **ولو خالفها لكان أصلا بنفسه،** كما أنَّ غيرَه أصلٌ بنفسه، وأصولُ الشرع لا يُضرَب بعضُها ببعض، كما نهى رسولُ الله - ﷺ - عن أن يُضرَب كتابُ الله بعضُه ببعض، بل يجب اتباعُها كلِّها، ويُقَرُّ كلٌّ منها على أصله وموضعه, فإنها كلَّها من عند الله الذي أتقن شرعَه وخلقه، وما عدا هذا فهو الخطأ الصريح)[834].

ولهذا لما اختلف أهلُ التأويل في قوله: {شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ} هل المرادُ به أن يوصي إليهما، أو يُشهدهما؟ واستظهر ابنُ كثير الثاني, قال: (وقد استشكل ابنُ جرير كونَهما شاهِدَين, قال: "لأنَّا لا نعلم حكما يُحَلَّف فيه الشاهد". وهذا لا يمنع الحكمَ الذي تضمنته هذه الآية الكريمة, **وهو حكمٌ مستقِلٌّ بنفسه لا يلزم أن يكون جاريا على قياسِ جميع الأحكام**, على أنَّ هذا حكمٌ خاصٌّ بشهادةٍ خاصَّةٍ في مَحَلٍّ خاص, وقد اغتُفِر فيه من الأمور ما لم يُغتفَر في غيره, فإذا قامت قرينةُ الرِّيبة حُلِّف هذا الشاهدُ بمقتضى ما دلت عليه هذه الآية الكريمة)[835].

ونحوُه جوابُ القرافي عن اعتذار بعضهم عن العمل بحديث المصراة بـ (أنه مخالف للأصول), فقال: (**ليس من شرط الشرع أنْ لا يشرع حكما [مخالفا للأصول], وإلا لكانت الشريعة كلُّها متماثلة**, وهو خلافُ الإجماع, فالسَّلَمُ والقِراض والإجارة والحمالة وغرة الجنين وجزاء الصيد كلُّها على خلاف الأصول, فإذا أخبر الشرعُ عن حكمٍ وجب اعتقادُه لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر)[836].

وقال الحافظ في "الفتح" : (قال بن السمعاني: متى ثبت الخبرُ صار أصلا من الأصول, **ولا يَحتاج إلى عَرْضِه على أصلٍ آخر**, لأنه إن وافقه فذاك, وإن خالفه فلا يجوز رَدُّ أحدِهما, لأنه رَدٌّ للخبر بالقياس, وهو مردودٌ باتفاق, فإنَّ السنة مقدَّمة على القياسِ بلا خلاف)[837].

قلت: بل لو ذهبنا نشترط لكل أصلٍ أصلا يوافقه ويشهد له لآل بنا الأمرُ إما إلى التسلسل وإما إلى الدور كما لا يخفى, وكلاهما باطل, وما لزمه الباطل فهو باطل مثله.

---

(834) إعلام الموقعين 221/3 , وانظر: مجموع الفتاوى 557/20

(835) تفسير ابن كثير 217/2

(836) الذخيرة 65/5 - 66

(837) فتح الباري 366/4

وقال ابن السمعاني: (إنَّ الحديثَ إذا ثبت صار أصلا في نفسه, إلا أنه ربما لا يكون له من حيث المعنى نظيرٌ في سائر أصول الشرع, **وعدمُ النظير لا يُبطِل حكمَ الشيء**, وإنما يُبطِله عدمُ الدليل, وإنما صارت الأصولُ أصولا لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها, فإذا ثبت الخبرُ صار أصلا مثلَ سائرِ الأصول, فلو وجب تركُه بسائر الأصول لوجب تركُ سائر الأصول به, فإذا لم يلزم أحدُهما لم يلزم الآخر)[838].

قلت: لأن المخالفة إضافة, فهذا الأصل مخالف لغيره, وغيرُه مخالف له, فليس إبطالُ أحدهما لمخالفته الآخر بأولى من إبطال الآخر.

ولهذا قال الغزالي في القَسامة: (المصلحةُ معقولة فيها), ثم أبداها وقال: (وقولُ القائل: إنه يخالف سائرَ الأصول, قلنا: لأنه يخالف سائر الأصول بصورته ومصلحته, فخالفها بحكمه, **وهي قاعدة على حيالها كسائر القواعد**, وغيرُها بالإضافة إليها مخالِف, كما أنها بالإضافة إلى غيرها مخالِفة)[839].

بل إن الغزالي قد منع تسمية ما كان من جنس القسامة مما عُقِل معناه مخالفا للقياس, حيث قال: (فلا ينبغي أن يُسمى هذا الأخيرُ مخالِفًا للقياس ولا خارجا عنه ولا معدولا به عن سنن القياس. وقد غَلِطَ بعضُ الناظرين فسمى هذا خارجا عن القياس, ومنشأُ غلطِه انفرادُ المسئلة بالحكم مع كثرة المسائل المخالفة لها, ولا تأثيرَ للكثرة ولا للقلة, وإنما التأثيرُ للعلة, فكلُّ أصلٍ منفردٌ بعلته, فالنكاحُ لا يتأقت, ولا يسمى خارجا عن القياس, إذ يلزم أن تسمى الإجارة خارجة لأنها تخالف قياسَ النكاح, والقِراضُ يتأبد والمساقاة تتأقت, وكلُّ واحدٍ يخالف صاحبَه لاقتضاء المعنى المفارق, وليس ذلك على خلاف القياس, وكلُّ قاعدةٍ على خلاف سائر القواعد)[840].

وقال أيضا: (لكل واحدةٍ من هذه القواعد معنًى منفرد به لا يُوجد له نظيرٌ فيه، فليس البعضُ بأن يُوضَع أصلا ويجعل الآخر خارجا عن قياسه بأولى من عكسه, ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته)[841].

---

(838) قواطع الأدلة 377/2 - 378

(839) شفاء الغليل (ص 656 - 657)

(840) السابق (ص 660 - 661) , وللأبياري كلام يطابق ما قرره الغزالي, فانظره في شرح البرهان 455/3 - 456

(841) المستصفى (ص 326 - 327)



قلت: وهذا هو التحقيق, وقد تقدم معناه قريبا, تحصيلا لما أوردناه من كلام الشاطبي في اطراد الأصول وعمومها.

ومن هنا قال الشيخ محمد الخضر حسين: (تتندرج صورُ الوقائع تحت أصلٍ واحد وتتفق في الحكم إذا كانت متماثلةً مِن كلِّ وجهٍ له مناسبةٌ بالحكم، فإذا اختلف بعضُ المسائل في الحكم؛ عَرَفْنا أنها لم تكن متماثلةً تماثُلا تاما، وأنَّ اختلافَها في الحكم كان لوجهٍ يفرق بينها في نفس الأمر, فوَصْفُ بعضِ الفقهاء العرايا ونحوِها بأنها مخالِفةٌ للقياس أو خارجة عن الأصل لا يصح إلا إذا أرادوا القياسَ أو الأصلَ الذي يتراءى لهم **في بادئ النظر**)[842].

قلت: وتأمل قوله (في بادئ النظر) لتعلم أنَّ القضاء على حكم بعض الجزئيات بمخالفة الأصول هو عينُ الظاهرية المذمومة, وأما النظرُ الصحيح فيقضي بائتلاف النصوص, وأن لتلك الجزئيات من المعاني ما يقتضي لها حكما يخالف حكم ما يتراءى كونه من نظائرها, ولهذا قال الشيخ محمد الطحلاوي في "غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام" : (ربما اختلف مسألتان في الواقع موضوعا وحكما, لكنْ بين موضوعِهما قُرْبٌ, فيُعتقَد اتحادُهما, فيُشركان في الحكم), قال الأمير في شرحه: ((فيعتقد) **لعدم التأمُّل** (اتحادهما) موضوعا (فيشركان في الحكم) بأن يثبت حكم كلٍّ للأخرى مع حكمها, فيقع الخطأ, **فلا بد من مزيد التأمل, لتحصل السلامة من مثل ذلك**)[843].

فاعجب بعد هذا ممن يجعل من معارضة النصوص وضرب بعضها ببعض قياسا ونظرا ومراعاة للمقاصد, ثم يرمي أرباب البصر الصحيح والنظر السديد بالظاهرية, فحق عليهم قولُ العرب: "رمتني بدائها وانسلت".

وقد نبه الشاطبي نفسُه على الحذر من النظر الأول الذي قد يوقع في وهم صاحبه تعارضا بين دلائل الشرع, فقال في كتاب "الاعتصام" : (على الناظر في الشريعة أن يوقن أنه لا تضادَّ بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميعُ جارٍ على مَهْيَعٍ واحد، ومنتظم إلى معنى واحد، فإذا أداه **بادئ الرأي** إلى ظاهرِ اختلافٍ فواجبٌ عليه أن يعتقد انتفاءَ الاختلاف، لأنَّ اللهَ تعالى قد شهد له أنْ لا اختلافَ فيه، فليقِفْ وقوفَ المضطر السائلِ عن وجه الجمع، أو المسلِّم من غير اعتراض، إن كان الموضع مما لا يتعلق به حكمٌ عملي، فإن تعلق به حكمٌ عملي التمس المخرج حتى يقف على الحق اليقين، أو يبقى باحثا إلى

(842) الموافقات للشاطبي 109/1

(843) ثمر الثمام (ص 120 - 121)



الموت, ولا عليه من ذلك، فإذا اتضح له المغزى وتبينت له الواضحة، فلا بد له من أن يجعلها حاكمة في كل ما يعرض له من النظر فيها, ويضعها نصب عينيه في كل مطلب ديني، كما فعل مَن تقدَّمَنا ممن أثنى اللهُ ورسولُه عليهم)[844].

ثم قال في هذا الأمر الواجب مراعاته: (إنَّ قوما أغفلوه ولم يُنعِموا النظرَ حتى اختلف عليهم الفهمُ في القرآن والسنة، فأحالوا بالاختلاف عليهما تحسينا للظن بالنظر الأول، وهذا هو الذي عاب رسولُ الله ﷺ من حال **الخوارج** حيث قال: "يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم"، فوصفهم بعدم الفهم للقرآن، وعند ذلك خرجوا على أهل الإسلام، إذ قالوا: لا حكمَ إلا لله، وقد حكَّم الرجالَ في دين الله، حتى بيَّنَ لهم حَبْرُ الإسلام عبد الله بن عباس رضي الله عنهما معنى قوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} على وجهٍ أذعن بسببه منهم ألفان، أو من رجع منهم إلى الحق، وتمادى الباقون على ما كانوا عليه، اعتمادا . والله أعلم . على قول من قال منهم: لا تناظروه ولا تخاصموه فإنه من الذين قال الله فيهم: {بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ}, فتأملوا رحمكم الله كيف كان فهمُهم في القرآن. ثم لم يزل هذا الإشكال يعتري أقواما حتى اختلفت عليهم الآياتُ والأحاديث، وتدافعت على أفهامهم فحجوا به قبل إنعام النظر)[845]. ثم ذكر لذلك عشرة أمثلة فانظرها إن شئت.

ثم قال: (إن الذي عليه كلُّ مُوقِنٍ بالشريعة أنه لا تناقضَ فيها ولا اختلاف، فمن توهم ذلك فيها فلم يُنعِمِ النظرَ ولا أعطى وحيَ الله حقَّه، ولذلك قال الله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ}, فحضهم على التدبر أولا، ثم أعقبه: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}، فبين أنه لا اختلافَ فيه، والتدبُّرُ يُعِين على تصديق ما أخبر به)[846].

هذا وللشيخ محمد الخضر حسين سلفٌ صالح فيما قرره, وهو إمام الحرمين الجويني, فقد قال في "البرهان" : (ومما ينبغي أن يتنبه الناظرُ له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال: أنَّ خواصَّ الأصولِ لو اعتُبر بعضُها ببعض لكانت كلُّ خاصيةٍ بِدْعًا بالإضافة إلى الأخرى, ولكن لو استدَّ نظرُ الموفَّق ورأى كلَّ شيءٍ على ما هو عليه, تبين له أنَّ النظرَ السديدَ يقتضي تقريرَ

(844) الاعتصام 272/3 - 273

(845) الاعتصام 273/3 - 274

(846) السابق 281/3



كلِّ خاصيةٍ وعدمَ اعتبارها بغيرها... فكلُّ كلامٍ يُجريه القايس ويسوقه يخالف موضوعَ المعاملة وإن كان يجد لما ذكره شواهدَ وأمثلةً في غير الموضع الذي ينظر فيه، فذلك الكلامُ حائد)[847].

قال الأبياري في شرحه: (ما ذكره الإمام ههنا حَسَنٌ بالغ، وذلك أنَّه إذا نظر الإنسانُ نظرَ ذي غِرَّة، فقد يُخَيَّل إليه أنَّ القواعد جاءت متناقضة، إذ ثبت البيعُ مؤبَّدا والنكاحُ منتهيا بالموت أو بالطلاق، وهذا على خلاف وضع البيع، والإجارةُ مضبوطةُ المنافع، إما بالعمل الموصوف، أو بالزمن المضروب، وهذا لا يَقبله لا البيع ولا النكاح، والقراضُ أُثبِت مجهولَ المدة والعمل، والمساقاة مضبوطةٌ فيهما جميعا، والأصولُ متقاربة. فقد يظن أنَّ هذا تناقضٌ وتدافع، وليس الأمرُ كذلك، بل لا يقتضي مصلحةَ الخلق إلا التقريرُ على هذا الوجه. فإنَّ الله تعالى أعلمُ بمصالح عباده وما يصلحهم في دينهم ودنياهم:

فمصلحة البيع لا تقتضي إلا تملُّكَ المنافع والأعيان، إذِ العوضُ فيها منصرف إلى العين والمنافع، والإجارة هي المبيعة، فلو أُثبتت مجهولة، لتنزل ذلك منزلةَ جهل المبيع، وذلك يمنع صحة البيع.

والنكاح أُثبت غيرَ مؤقت، بل التوقيتُ يناقض مقصودَه، وهو نكاح المتعة، فإنما يلتئم أمرُ الزوجين، إذا اعتقدا دوامَ الصحبة، وإذ ذاك يحصل مقصودُ الائتلاف. وإذا كان كلُّ واحدٍ منهم يتوقع وقتا تقع الفرقة فيه، لم يحصل هذا المقصود بصفة التمام.

قال: وكذلك القولُ في جهل عمل القِراض، فإنه ليس المقصودُ منه كثرةَ الخدمة، وإدامة تحريك المال، وإنما المقصودُ منه تنمية المال، وحصولُ الأرباح، وذلك لا ينضبط بالزمان بحال، إذ قد تتحول الأسعارُ في الزمن القصير، وقد يستمر الكساد الزمنَ الطويل، فكان التوقيتُ فيه يُخِلُّ بمقصوده، وليست المساقاة كذلك، إذ العمل فيها مقصود، والضبط فيه يكمل مقصوده.

قال: فهذا بيان تقارب هذه القواعد في خصائص هذه المصالح، وإن كانت كلها تنحو إلى نحوٍ واحد. فلله الحمد على ما أنعم من هذه النعم المتظاهرة.

وليس هذا في التمثيلِ إلا بمثابة علم الطب، فالمقصودُ من مداواة جميع الأعضاء حصولُ الصحة، ولكن يكون للعين دواءٌ يختص بها، وليس دواؤها دواءَ السن، بل لو عولج بعض الأعضاء بما يعالج به غيرُه لفسد وتَلِف، كمن أراد أن يعالج العينَ بالكي والفقأ، وإن كان يعالج السلع والدماميل بذلك. فكذلك تصرُّفُ الشريعة في هذه القواعد، كلُّها منوطةٌ بمصالح العباد، ولكن تختلف أوضاعُها على حسب ما عَلِمَه مُقَدِّرُها وواضعُها.

(847) البرهان 72/2 - 73

فهذا معنى قولِ الإمام: إنه إذا استد نظرُ الموفق رأى كلَّ شيءٍ على أكمل ما يكون.

فقولُ من يقول: إنَّ بعض القواعد خارجٌ عن القياس إن أريد أنه خارجٌ عن قياسِ غيره، فهو صحيح، كما أنه خارجٌ عن قياسه[848]، وإن أريد به أن الحكمة لا تقتضيه فليس الأمرُ كذلك، بل ما حكم اللهُ تعالى بحكمٍ على مناقَضَةِ مصالح الخلق... فلا يثبت ذلك بحال. قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}[849].

وقال ابن القيم في جواب من قال في بعض ما جاءت به الشريعة "هذا على خلاف القياس" : (إن أردتَ أنَّ الفرعَ اختص بوصفٍ أوجب الفرقَ بينه وبين الأصل، فكلُّ حكمٍ استند إلى هذا الفرقِ الصحيح فهو **على خلافِ القياس الفاسد، وإنْ أردت أنَّ الأصلَ والفرعِ استويا في المقتضي والمانع واختلف حكمُهما، فهذا باطلٌ قطعا، ليس في الشريعة منه مسألةٌ واحدة**، والشيءُ إذا شابه غيرَه في وصفٍ وفارقه في وصفٍ كان اختلافُهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفا لاستوائهما باعتبار الجامع، وهذا هو القياسُ الصحيح طردا وعكسا، وهو التسويةُ بين المتماثلين والفرقُ بين المختلِفَين، وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يقتضي الحكمَ أو يمنعه، فهذا هو القياسُ الفاسد الذي جاء الشرعُ دائما بإبطاله، كما أبطل قياسَ الربا على البيع، وقياس الميتة على المذكى، وقياس المسيح عيسى - ﷺ - على الأصنام، وبيَّن الفارق بأنه عبدٌ أنعم عليه بعبوديته ورسالته، فكيف يعذبه بعبادة غيره له مع نهيه عن ذلك وعدم رضاه به؟ بخلاف الأصنام؛ فمن قال: إن الشريعة تأتي بخلاف القياس الذي هو من هذا الجنس، فقد أصاب، وهو مِن كمالِها واشتمالها على العدل والمصلحة والحكمة، ومن سوَّى بين الشيئين لاشتراكهما في أمرٍ من الأمور يلزمه أن يسويَ بين كلِّ موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود، وهذا مِن أعظم الغلَط والقياس الفاسد الذي ذمه السلف، وقالوا: أول من قاس إبليس، وما عُبدت الشمسُ والقمر إلا بالمقاييس[850]، وهو القياس الذي اعترف أهل

---

(848) أي: هو خارج عن قياس غيره، وغيرُه خارجٌ عن قياسه هو. (ز)

(849) التحقيق والبيان 3/477 - 482

(850) قال ابن كثير في "البداية والنهاية" 1/72 : (قال الحسن البصري: قاس إبليس وهو أول من قاس. وقال محمد بن سيرين: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس ولا القمر إلا بالمقاييس. رواهما ابن جريج. ومعنى هذا أنه نظر نفسه بطريق المقايسة بينه وبين آدم، فرأى نفسه أشرف من آدم، فامتنع من السجود له مع وجود الأمر له ولسائر الملائكة بالسجود، والقياس إذا كان مقابَلا بالنص كان فاسدَ الاعتبار، ثم هو فاسدٌ في نفسه، فإنَّ الطين أنفعُ وخير من النار، فإن الطين فيه الرزانة والحلم والأنة والنمو، والنار فيها الطيش والخفة والسرعة والإحراق) اهـ.

النار في النار ببطلانه حيث قالوا: {تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ}، وذم اللهُ أهلَه بقوله: {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} أي: يقيسونه على غيره ويسوون بينه وبين غيره في الإلهية والعبودية. وكل بدعة ومقالة فاسدة في أديان الرسل فأصلُها من القياس الفاسد، فما أنكرت الجهميةُ صفات الرب وأفعاله وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه وكلامه وتكليمه لعباده ورؤيته في الدار الآخرة إلا من القياس الفاسد، وما أنكرت القدرية عمومَ قدرته ومشيئته وجعلت في ملكه ما لا يشاء وأنه يشاء ما لا يكون إلا بالقياس الفاسد، وما ضلت الرافضة وعادوا خيارَ الخلق وكفروا أصحاب محمد - ﷺ - وسبوهم إلا بالقياس الفاسد، وما أنكرت الزنادقة والدهرية معادَ الأجسام وانشقاق السماوات وطي الدنيا وقالت بقدم العالم إلا بالقياس الفاسد، وما فسد ما فسد من أمر العالم وخرب ما خرب منه إلا بالقياس الفاسد، وأول ذنبٍ عُصي به القياسُ الفاسد(851)، وهو الذي جر على آدم وذريته من صاحب هذا القياس ما جر، فأصلُ شر الدنيا والآخرة جميعه من هذا القياس الفاسد، وهذه حكمة لا يدريها إلا من له اطلاعٌ على الواجب والواقع، وله فقهٌ في الشرع والقدر)(852).

(تكميل النقد الوارد على تمثيل الشاطبي)

ثم أوهى مما تقدم من الأمثلة وأدخلُ في الشذوذ قولُ الشاطبي في "الموافقات" : (رَدَّت عائشةُ وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء؛ **استنادا إلى أصلٍ**

ولهذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "مذكرة أصول الفقه" (ص 446) : (فائدة: اعلم أن أول من قاس قياسا فاسدَ الاعتبار: إبليس, حيث عارض النص الصريح الذي هو السجود لآدم بأن قاس نفسه على عنصره، وقاس آدم على عنصره، فأنتج من ذلك أنه خير من آدم, وأن كونه خيرا من آدم يمنع سجودَه له المنصوص عليه من الله. وقياس إبليس هذا مردودٌ من ثلاثة أوجه: الأول: هو ما ذكر من كونه فاسد الاعتبار, لمخالفة النص. والثاني: منع كون النار خيرا من الطين، بأن النار طبيعتها الخفة والطيش والافساد والتفريق، وأن الطين طبيعته الرزانة والإصلاح، تودعه الحبة فيعطيكها سنبلة, والنواة فيعطيكها نخلة، وإذا نظرت إلى ما في البساتين الجميلة من أنواع الفواكه والحبوب والزهور عرفت أن الطين خير من النار. الثالث: أنا لو سلمنا جدليا أنَّ النار خيرٌ من الطين، فشرف الأصل لا يستلزم شرف الفرع, فكم من أصل رفيع وفرعه وضيع.

إذا افتخرت بآباء لهم شرف ... قلنا صدقت ولكن بئس ما ولدوا) اهـ.

(851) قال الشهرستاني: (اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبدادُه بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكبارُه بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين). الملل والنحل 14/1

(852) إعلام الموقعين 205/3 - 206



مقطوعٍ به، وهو رفعُ الحرج وما لا طاقةَ به عن الدِّين؛ فلذلك قالا: "فكيف يصنع بالمهراس"؟)[853].

قلت: فانظر رحمك الله إلى هذه المجازفة, وهذا البناء على شفا جرف هار, إذ كيف تؤسَّس أصولُ الاستدلال على مثل هذا الكلام الذي استعاذ أبو هريرة من شرِّ قائله؟!

ففي مسند الإمام أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا استيقظ أحدُكم من نومه فليفرغ على يديه من إنائه ثلاثَ مرات، فإنه لا يدري أين باتت يده", فقال قيسٌ الأشجعي: يا أبا هريرة، فكيف إذا جاء مهراسُكم؟ قال: "أعوذ بالله من شرك يا قيس" [854].

والمهراس كما قال الأصمعي: حجرٌ منقورٌ مستطيل عظيم كالحوض يتوضأ منه الناس، لا يَقدِر أحدُكم على تحريكه[855].

وقال القرافي: (المهراس: إناءٌ تُهرس فيه الحبوبُ حتى يزول قشرُها ونحو ذلك، ثم إنه عمل للوضوء، يُملأ ماءً، ويجتمع الناسُ حولَه فيتوضئون، فلذلك قال: ما يصنع بمهراسنا؟ أي: كيف تستطيع أن تقلبه وهو كبيرٌ على ذلك)[856].

قلت: وجوابُ أبي هريرة جوابٌ إجمالي فيه تقريعٌ لمن عارض السنة بالرأي السخيف, لأنه من جنس ضرب الأمثال للسنة, وهو أمرٌ منكَر.

ولهذا قال ابن وهب: وقال مالك في الذي قال لأبي هريرة: كيف بالمهراس, فقال مالك: أكره أن يعارض مثل هذا من قول رسول الله ﷺ[857].

وقال العراقي في "طرح التثريب" : (تقدم أنَّ في رواية مسلم بدل قوله "في وضوئه" "في إنائه" وفي رواية "في الإناء"، وهو يدل على أنَّ النهيَ مخصوصٌ بالأواني دون البرك، والحياض التي لا يُخاف فسادُ مائها بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها, ولذلك قال قيس الأشجعي لأبي هريرة حين حدث بهذا: فكيف إذا جئنا مهراسكم هذا, فكيف نصنع به؟ فقال أبو هريرة: أعوذ

---

(853) الموافقات 192/3

(854) ورواه أبو يعلى أيضا في مسنده, وصححه الأرنؤوط, وقال الألباني في الإرواء: سنده حسن. وقال حسين سليم أسد: إسناده حسن.

وفي مصنف ابن أبي شيبة عن إبراهيم قال: "كان أصحاب عبد الله إذا ذكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟".

(855) السنن الكبرى للبيهقي 78/1

(856) نفائس الأصول 2990/7

(857) التمهيد لابن عبد البر 260/18



بالله من شرك. رواه البيهقي, فكَرِه أبو هريرة ضَرْبَ الأمثال للحديث، وكذلك ما رواه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر في هذا الحديث فقال له رجل: أرأيت إن كان حوضا, فحصَبه ابنُ عمر وقال: أُخبِرك عن رسول الله - ﷺ - وتقول: أرأيتَ إن كان حوضا, فكَرِه ابنُ عمر ضربَ الأمثال بحديثه - ﷺ - , وكان شديدَ الاتباع للأثر)[858].

على أن صنيع الشاطبي استشهادٌ بما لا يصح شاهدا, ولهذا قال الرازي: (ومِن أين يُعلم أنَّ قياسَ الأصول يقتضي غسلَ اليدين من ذلك الإناء حتى يكون قد ردَّ الخبرَ لذلك القياس)[859], وقال ابن أمير حاج: (على أنه لا قياسَ ينافي وجوبَ غسل اليد قبل الإدخال في الإناء, ولا قياسَ يقتضي غسلَ اليد من المهراس)[860]. وقد قال ابن الهمام في هذا المثال: (ليس من محل النزاع)[861].

ولهذا فقد تعقب الشيخ عبد الله دراز الشاطبيَّ في هذا التمثيل فقال: (تقدم في المشقات تقييدُها بأن تكون غيرَ معتادةٍ في مثل العمل المفروض، ومثلُ إمالةِ الإناء لا يظهر فيها ذلك؛ فإنها قد تكون أقلَّ من البحث عن الماء للوضوء مثلا، واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات؛ فقد يقال: إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعيا؛ لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الخروج قطعا، وقد علمت ما فيه، وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماءً كثيرا فليس إناءَ وضوء؛ فلا تظهر شبهةُ اقتضائِه للحرج, لأنَّ الحديث في الإناءِ المعتادِ للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلا يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يَحُلُّ فيه. وقد قال الحافظ: لا وجودَ لردهما عليه في شيءٍ من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجلٌ يقال له قين الأشجعي، راجع "شرح التحرير" في مسألة "معارضة القياس لخبر الواحد")[862].

ومن هنا فإنه يُتعجَّب من طريق التقميش هذه التي سلكها الشاطبيُّ تأسيسا لأصولٍ قد قرر هو في صدر كتابه أنها حقيقةٌ بالقطع, فكيف يُستنتَج القطعُ من مقدماتٍ حقيقتها التخمين؟! وبه وصف الشافعيُّ بعضَ اعتراضات أبي حنيفة رحمهما الله.

---

(858) طرح التثريب 44/2 - 45

(859) المحصول 434/4

(860) التقرير والتحبير 300/2

(861) تيسير التحرير 118/3

(862) الموافقات 192/3

فقد قال الزركشي: (صنف الشافعيُّ كتابا في "الأم" في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان، وقال من جملته: "قال أبو حنيفة لما رد خيارَ المجلس بين المتبايعين: أرأيت لو كانا في سفينة، فترك الحديثَ الصحيح بهذا **التخمين**")[863]. والمراد: أنه رأيٌ مجرد غيرُ مستند إلى دليل[864].

وفي "الانتقاء" لابن عبد البر عن سفيان بن عيينة قال: كان أبو حنيفة يضرب لحديث رسول الله ﷺ الأمثالَ فيرده بعلمه, حدثته عن رسول الله ﷺ "البيعان بالخيار ما لم يفترقا", فقال أبو حنيفة: أرأيتم إن كانوا في سفينة كيف يفترقون؟ قال سفيان: هل سمعتم بِشَرٍّ من هذا[865].

ثم لا يخرج عن جنس ما تقدم من الأمثلة الواهية قولُ الشاطبي أيضا: (رَدَّ أبو حنيفة خبرَ القرعة, لأنه يُخالِف الأصولَ، لأنَّ الأصولَ قطعية, وخبر الواحد ظني، والعتق حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماعُ منعقدٌ على أنَّ العتقَ بعد ما نزل في المحل لا يُمكن ردُّه, فلذلك رده. كذا قالوا)[866].

قلت: وانظر ما وجهُ قولِه (كذا قالوا)؟ فإن كان يراه باطلا, فـ(الحق لا يحتاج إلى تشييدٍ بباطل)[867], وإن كان يراه حقا فليلتزمه وليطرح (كذا قالوا), إذ المقام مقامُ تحقيقٍ وبناءِ أصولٍ كبار.

---

(863) البحر المحيط 103/8

(864) قال ابن القيم: (إن الرأي نوعان: أحدهما: رأي مجرد لا دليل عليه، بل هو خَرْصٌ وتخمين، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه. والثاني: رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده، أو من نص آخر معه، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه، ومنه رأيُه في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد). إعلام الموقعين 154/2 , وسيجيء في محله المناسب إن شاء الله.

(865) الانتقاء (ص 149) , وانظر: السنن الكبرى للبيهقي 446/5

(866) الموافقات 200/3 - 201

(867) كما قال ابن الجوزي في "تلبيس إبليس" (ص 462) , ومن درر ابن القيم قولُه في حاشيته على "تهذيب السنن": (وأما الحديث الذي رواه بن ماجه في سننه من حديث عبد السلام بن صالح عن علي بن مرسي الرضا عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسن عن أبيه عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان". قال عبد السلام بن صالح: لو قرئ هذا الإسناد على مجنون لبرأ, فهذا حديث موضوع ليس من كلام رسول الله ﷺ, قال بعض أئمة الحديث: لو سلم من عبد السلام وهو المتهم به. **وفي الحق ما يغني عن الباطل**, ولو كنا ممن يحتج بالباطل ويستحله لروجنا هذا الحديث وذكرنا بعضَ من أثنى على عبد السلام, ولكن **نعوذ بالله من هذه الطريقة**, كما نعوذ به من طريقة تضعيف الحديث الثابت وتعليله إذا خالف قولَ إمامٍ معين, وبالله التوفيق). حاشية ابن القيم على تهذيب السنن 294/12 .

وحديث القرعة مُخرَّج في صحيح مسلم عن عمران بن حصين أنَّ رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مالٌ غيرهم، فدعا بهم رسولُ الله ﷺ، فجزأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، وقال له قولا شديدا.

قال القرطبي في "المفهم" : (قوله: "ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة"؛ هذا نصٌّ في صحة اعتبار القرعة شرعا, وهو حجةٌ للجمهور: مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق, على أبي حنيفة حيث يقول: إنه يعتق من كل واحد منهم ثلثه، ولا يقرع بينهم، وهذا مخالفٌ لنص الحديث، ولا حجةَ له بأن يقول: إن هذا الحديث مخالِفٌ للقياس فلا يُعمل به؛ لأنَّا قد أوضحنا في الأصول: أنَّ القياسَ في مقابلة النص فاسدُ الوضع. ولو سلمنا أنه ليس بفاسد الوضع لكانا كالدليلين المتعارِضَين، وحينئذ يكون الأخذُ بالحديث أولى؛ لكثرة الاحتمالات في القياس وقلتها في الحديث، كما بيناه في الأصول)[868].

قلت: وهذا مِثْلُ رَدِّهم لحديث التفليس, وهو ما خرجه مالك في الموطأ واللفظ له والشيخان في صحيحهما عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "أيما رجل أفلس، فأدرك الرجل ماله بعينه، فهو أحق به من غيره".

قال ابن عبد البر في "الاستذكار" : (حديث التفليس حديث صحيحٌ مِن نقل الحجازيين والبصريين رواه العدولُ عن النبي ﷺ, ودفعه طائفةٌ من العراقيين منهم أبو حنيفة وأصحابُه وسائرُ الكوفيين, وردوه بالقياس على الأصولِ المجتمَعِ عليها, وهذا مما عِيبوا به وعُدَّ عليهم من السنن التي ردوها بغيرِ سنةٍ صاروا إليها, لأنهم أدخلوا القياسَ والنظرَ حيث لا مدخلَ له, وإنما يصح الاعتبارُ والنظر عند عدم الآثار.

وحجتُهم أنَّ السلعة من المشتري وثمنها في ذمته, فغرماؤه أحقُّ بها كسائر ماله, **وهذا لا يَجهلُه عالِم**, ولكن الانقياد إلى السنة أولى من معارضتها بالرأي عند أهل العلم, وعلى ذلك العلماء)[869].

وقال في "التمهيد" : (حديث التفليس هذا من رواية الحجازيين والبصريين حديث صحيح عند أهل النقل ثابت, وأجمع فقهاء الحجازيين وأهلُ الأثر على القول بجملته وإن اختلفوا في

---

(868) المفهم 357/4

(869) الاستذكار 504/6



أشياءَ من فروعه, ودفعه من أهل العراق أبو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيين وردوه[870], وهو مما يُعد عليهم من السنن التي ردوها بغير سنة صاروا إليها, وأدخلوا النظر حيث لا مدخل له فيه, ولا مدخلَ للنظر مع صحيح الأثر, وحجتهم أن السلعة ملك المشتري, وثمنها في ذمته, فغرماؤه أحق بها كسائر ماله, وهذا ما لا يخفى على أحدٍ لولا أنَّ صاحبَ الشريعة جعل لصاحب السلعة إذا وجدها بعينها أخْذَها, {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}, {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}, ولو جاز أن تُرَدَّ مثلُ هذه السنة المشهورة عند علماء المدينة وغيرهم بأنَّ الوهمَ والغلطَ ممكنٌ فيها لجاز ذلك في سائر السنن حتى لا تبقى بأيدي المسلمين سنة إلا قليلٌ مما اجتمع عليه... وهذه السنة أصلٌ في نفسها, فلا سبيلَ أنْ تُرَدَّ إلى غيرها, لأنَّ الأصول لا تنقاس, وإنما تنقاسُ الفروعُ ردا على أصولها)[871].

وقال القرطبي في "المفهم" : (وقد تعسف بعض الحنفية في تأويل أحاديث الإفلاس تأويلاتٍ لا تقوم على أساس، ولا تتمشى على لغة ولا قياس, **فليُضرَبْ عن ذكرها، لوضوح فسادها)**[872].

ومن الشواهد الواهية التي جلبها الشاطبيُّ أيضا قولُه: (ألا ترى إلى قوله - يعني مالكا - في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا: "جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟"، وكان يضعفه ويقول: "يؤكل صيدُه, فكيف نكره لعابه؟". وإلى هذا المعنى أيضا يَرجع قولُه في حديث خيار المجلس)[873].

قلت: أما خيار المجلس فقد تقدم الكلامُ فيه وبيانُ أنَّ دعوى معارضته لأصلٍ قطعيٍّ ممنوعة, ولهذا كان القول به مذهب (فقهاء أصحاب الحديث) كما قال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة"[874], وقبلَه أبو العباس القرطبي في "المفهم"[875].

---

(870) قال ابن عبد البر: (ولا أعلم لأهل الكوفة سلفا في هذه المسألة إلا ما رواه قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي - ﷺ - قال وفيه إسوة الغرماء إذا وجدها بعينها, وأحاديث خلاس عن علي - ﷺ - ضعيفة عند أهل العلم بالحديث, لا يرون في شيء منها إذا انفرد بها حجة. وروى الثوري عن مغيرة عن إبراهيم قال: هو والغرماء فيه شرع سواء, وليس قول إبراهيم حجة عند الجمهور, ويشبه قوله في هذه المسألة قوله في المسكر). الاستذكار 6/504 - 505

(871) التمهيد 8/410 - 412

(872) المفهم 4/433

(873) الموافقات 3/195 - 196

(874) انظر: إحكام الأحكام 2/104



وأما كلامُه الأول فإنَّ أصلَه ما تقدم من قولِ ابن العربي في "القبس" : (مشهورُ قولِ مالك والذي عليه المعوَّلُ أنَّ الحديثَ (المعارِضَ لقاعدةٍ من قواعد الشرع) إذا عضدته قاعدةٌ أخرى قال به, وإن كان وحدَه تركه, ولهذا قال في مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب: "قد جاء هذا الحديث ولا أدري ما حقيقته", لأنَّ هذا الحديثَ عارَضَ أصلَيْن عظيمين, أحدهما: قول الله تعالى: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ}, قال مالك: يُؤكل صيدُه فكيف يُكره لعابُه؟ والثاني: أنَّ علة الطهارة هي الحياة, وهي قائمةٌ في الكلب, وأما حديث العرايا: فإنْ صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف)[876].

وظاهرُ تقرير ابن العربي أنَّ مالكا ردَّ الحديثَ لأنه خالف أصلين من أصول الشريعة وليس له أصلٌ يشهد له بالاعتبار, بخلاف حديث العرايا فإنه وإن خالف أصلَ الربا فقد شَهِدَ له أصلُ المعروف والمواساة وسد الخلة في الشريعة, فصار للحديثِ اعتبارٌ من هذا الوجه, وهذا التأصيلُ قد بيَّنَّا فسادَه وأنه لا يقوم على ساق, ونِسبتُه إلى مالك فيها ما فيها من المجازفة والرجم بالغيب, لكن بقي هنا الكلامُ في خصوص مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب.

فنقول: إن المالكية لم يردوا الحديثَ وإنما تنازعوا في صيغة الأمر فيه أهي للوجوب أم للندب؟ قال القرافي في "الذخيرة" : (قوله "فليغسله" هل يُحمل على الندب أو الوجوب قولان, إما لأنَّ الأمرَ للوجوب لكن ههنا قرائن صرفته عنه, وإما للخلاف في صيغة الأمر)[877].

وقد قال الباجي في "المنتقى" : (اختلف قولُ مالك - رحمه الله - في أمر النبي - ﷺ - بغسل الإناء من ولوغِ الكلب, فمرة حمله على الوجوب, ومرة حمله على الندب, فوجهُ الوجوبِ أمرُه - ﷺ – بغسله, والأمرُ يقتضي الوجوبَ, ووجه الندب أنه حيوان, فلم يجب غسلُ الإناء من ولوغه)[878].

قلت: والمرجَّح عند المتأخرين أنه يُندب غسلُ الإناءِ سبعا ولا يجب.

ولهذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (وما زعمه بعضُهم من أنه قدَّم القياسَ على النص في مسألة ولوغ الكلب غيرُ صحيح, لأنه لم يترك فيها الخبرَ للقياس, وإنما حمل الأمرَ على الندب للجمع بين الأدلة, لأنَّ الله تعالى يقول: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ} ولم يأمر بغسل ما

---

(875) المفهم 370/4

(876) القبس 812/1 , وانظر: الموافقات 201/3

(877) الذخيرة 181/1

(878) المنتقى 73/1

مسَّه لعابُ الكلب، فدل على أنه غيرُ نجس، واعتضد ذلك بقاعدةٍ هي: أن الحياة علة الطهارة)[879].

قلت: ولذلك قلنا إن نسبة ذاك التأصيل لمالك فيها ما فيها، لكن في كلام الشيخ نظرٌ من جهتين:

الأولى: أن عدم النجاسة لا تستلزم عدم وجوب الغسل، فأين في الشريعة أن الغسل لا يجب إلا للنجاسة؟ فلو سلمنا قيام الدليل على عدم النجاسة فإن ذلك لا يدل على عدم وجوب الغسل. فالحاصل أن عدم النجاسة ليست قرينة صالحة لصرف الأمر إلى الندب.

الثانية: أنه قال (لأن الله تعالى يقول: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ}، ولم يأمر بغسل ما مسه لعاب الكلب).

وهذا أيضا لا لزوم فيه، إذ عدم النص عليه في القرآن لا يستلزم عدم وجوبه[880]، لأن السنة قد تستقل بزيادة إيجاب أشياء غير منصوصة في القرآن، وهل رُدَّت كثيرٌ من السنن إلا بمثل هذه الدعوى؟!

ولذلك قال ابن عبد البر في جواب من رد سنة اليمين مع الشاهد بمثل هذا: (واليمين مع الشاهد زيادةُ حكمٍ على لسان رسول الله ﷺ كنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها مع قول الله: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، وكنهيه ﷺ عن أكل لحوم الحمر وكل ذي ناب من السباع مع قول الله عز وجل: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ} الآية، وكالمسح على الخفين والقرآنُ إنما ورد بغسل الرجلين أو مسحهما، ومثلُ هذا كثير، ولو جاز أن يقال: إنَّ القرآن نسخ حكمَ رسول الله باليمين مع الشاهد، لجاز أن يقال إن القرآن في قوله عز وجل: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} وفي قوله: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} ناسخٌ لنهيه صلى الله عليه وسلم عن المزابنة وبيع الغرر وبيع ما لم يخلق إلى سائر ما نهى عنه في البيوع، ولجاز أن يقال: إن قول الله عز وجل: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} ناسخٌ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا صدقة في الخيل والرقيق"، وهذا لا يسوغ لأحد، لأنَّ السنة مبينة للكتاب زائدةٌ عليه

(879) نثر الورود 444/2 ، وقال حلولو: (وأما مسألة الولوغ فلم يسقط فيه العمل بالخبر، بل حمل الأمر فيه على الندب، لمعارضته للقياس، فهو من باب الجمع بين الدليلين، لا من باب تقديم القياس). [التوضيح 684/2 - 685] . قلت: أما معارضة القياس فالحديث الصحيح لا يعارضه إلا قياس فاسد، ثم لو سلمنا معارضته للقياس فأين قام الدليل على أن صيغة الأمر في الحديث المخالف للقياس منصرفة إلى الندب؟ فالمقدمة ممنوعة.

(880) وانظر: إعلام الأنام لنور الدين عتر 63/1



ما أذن اللهُ لرسوله ﷺ في الحكم به، ولو جاز ذلك لارتفع البيان، والله عز وجل يقول: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}، والله عز وجل يفترض في كتابه وعلى لسان رسوله ما شاء، وقد أمر الله بطاعة رسوله أمرا مطلقا، وأخبر أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وقال ﷺ: "أوتيت الكتاب ومثله معه"، وقال عز وجل: {وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ}، قالوا: القرآن والسنة.

قال: وما ذكروا من أنَّ الزيادةَ مِن حكم النبي عليه السلام منسوخةٌ بآية الدين ينتقض عليهم بالإقرار والنكول ومعاقر القمط وأنصاب اللبن والجذوع الموضوعة في الحيطان، فإنهم قد حكموا بكل ذلك وليس مذكورا في الآية، فإذا استجازوا أن يستحسنوا ويزيدوا على النص ذلك كلَّه استحسانا، فكيف ينكرون الزيادةَ عليه بالأخبار الثابتة عن النبي ﷺ وعن الخلفاء وجمهور العلماء وصحيح الأثر والنظر، والأمر في هذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى إكثار، وفيما ذكرنا منه كفاية لمن فهم، وبالله التوفيق)[881].

وقال ابن السمعاني: (إنَّ أصلَ الأصول وأقواها هو الكتاب، وقد بين الله تعالى ما حرم من النساء وعدَّده تعديدا، ثم قال: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، فلم يمتنع علماءُ السلف والخلف من قبول الخبر في تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها، وإن كان الظاهرُ أنه يُخالِفُ الآية. وقال تعالى: {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ}، فقبلنا نحن الخبرَ وكذلك أهلُ العراق في تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير. وقَبِل عمرُ ﷺ حديثَ حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وقضى به وقال: "لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره". فقبل الحديث وإن كان مخالفا لما عقله من معاني الأصول. وذلك المعنى في الأصول هو أنَّ النبى ﷺ أوجب فى النفس مائةً من الإبل، فلا يعدو الجنين أن يكون حيا فيكون فيه مائة من الإبل، أو يكون ميتا فلا يكون فيه شيء، إلا أنه لما بلغه الخبرُ عن رسول الله ﷺ رآه أصلا في نفسه فقبله ولم يضرب به سائرَ الأصول. وقبل أيضا خبر الضحاك بن سفيان الكلابي في توريث المرأة من دية زوجها، وقد كان يرى خلافَ ذلك تمسُّكًا بظاهر القرآن، وذلك لأنَّ قوله تعالى: {وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ} ظاهرُه يقتضي أنها إنما ترث ما كان يملكه الزوج، والزوج لم يملك الدية قط، لأنها وجبت بموته)[882].

---

(881) التمهيد 2/155 - 156

(882) قواطع الأدلة 2/378 - 380

وقال الطوفي: (إنَّ السنة لم تكن مقصورة على بيان الكتاب فقط, بل كان بعضُها بيانا, وبعضها مستقلا بنفسه ليس بيانا لغيره)(883).

وقال الشوكاني: (اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام, وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام, وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ألا وأني أوتيت القرآن ومثله معه", أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن, وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر)(884).

وقد روى الترمذي عن المقدام بن معد يكرب قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه حلالا استحللناه وما وجدنا فيه حراما حرمناه, وإن ما حرم رسولُ الله ﷺ كما حرم الله"(885). قال ابن

---

(883) الصعقة الغضبية (ص 510)

(884) إرشاد الفحول 96/1

(885) قال ابن بطة في "الإبانة الكبرى" 223/1 - 227 : (وليعلم المؤمنون من أهل العقل والعلم أنَّ قوما يريدون إبطالَ الشريعة ودروسَ آثار العلم والسنة، فهم يموهون على مَن قلَّ علمُه وضعف قلبه بأنهم يدعون إلى كتاب الله ويعملون به، وهم من كتاب الله يهربون وعنه يدبرون، وله يخالفون, وذلك أنهم إذا سمعوا سنة رويت عن رسول الله ﷺ رواها الأكابر عن الأكابر ونقلها أهلُ العدالة والأمانة، ومَن كان موضع القدوة والأمانة وأجمع أئمة المسلمين على صحتها أو حكم فقهاؤهم بها، عارضوا تلك السنة بالخلاف عليها وتلقوها بالرد لها، وقالوا لمن رواها عندهم: تجد هذا في كتاب الله؟ وهل نزل هذا في القرآن؟ واتوني بآية من كتاب الله حتى أصدق بهذا. فاعلموا رحمكم الله أن قائل هذه المقالة إنما ترقق عن صبوح ويسر خبيئا في إربغاء يتحلى بحلية المسلمين ويضمر على طوية الملحدين، يُظهر الإسلام بدعواه ويجحده بسره وهواه، فسبيلُ العاقل العالم إذا سمع قائلَ هذه المقالة أن يقول له: يا جاهلا في الحق، خبيثا في الباطن، يا من خطئ به طريق الرشاد وسبيل أهل السداد، إن كنت تؤمن بكتاب الله، وأنه منزل من عند الله، وأن ما أمرك الله به وما نهاك عنه فرضٌ عليك قبولُه، فإن الله أمرك بطاعة رسوله وقبول سنته، لأن الله عز وجل إنما ذكر فرائضه وأوامره بخطاب أجمله، وكلامٍ اختصره وأدرجه، دعا خلقه إلى فرائض ذكر أسماءَها، وأمر نبيه بأن يبين للناس معانيها، ويوقف الأمة على حدود شرائعها ومراتبها، فقال تبارك وتعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}, فربنا تعالى هو المنزل، ونبينا ﷺ هو المبين قال الله عز وجل: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ}، وقال: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ}, وقال: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ}، وقال: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ}, فلو عارضك من هو في الزيغ هالك، وقال لك: إن الصلاة التي دعاني الله إلى إقامتها إنما هي صلاة في عمري أو صلاة واحدة في كل يوم، أو عارضك في إحدى الصلوات الخمس، فقال: إن صلاة الظهر ركعتان، أو صلاة العصر ثلاث ركعات، أو قال لك: إن التي تسر القراءة فيها من صلاة النهار سبيلك أن تجهر به , وما تجهر به في صلاة الليل والفجر سبيلك أن تخافت به، أو قال لك: إن الله تعالى قال: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ}، فقال: إنما أمرني الله بالسعي والذكر وليس تجب علي صلاة، وإنما أذكر الله بلساني، وأنصرف، أو قال لك: إن الصلاة يوم الجمعة أربع ركعات كسائر الأيام

مثل صلاة الظهر من غير خطبة، وإلا فأوجد لي للخطبة وصلاة الركعتين والجهر فيهما بالقراءة في كتاب الله موضعا، أو قال لك: إن الله أمرني بالزكاة، وإنما تجب على من معه ألف دينار في عمره مرة واحدة دينار واحد، أو قال لك قائل: إنما الزكاة في الذهب والورق، ولا زكاة في الحبوب، ولا البهائم، أو كيف تعطى الزكاة من البهائم، والأنعام؟، أو قال آخر: إن الخيل والبغال والحمير، والإماء، والعبيد، والعقارات، والسفن، والثياب الفاخرة، والجواهر، واليواقيت التي يتزين الناس، ويتجملون بها من نفيس الأموال، وخطير العقد والأملاك، فلِمَ لا تؤدى زكاتها؟، أو قال لك قائل: إني أحج بلا إحرام، ولا أخلع ثيابي، ولا أجتنب شيئا مما يجتنبه المحرمون، ولا أمتنع من جماع النساء، وأستعمل الطيب، ولا آتي الميقات، ويجزيني طواف واحد وسعي واحد، والعمرة التي ذكرها الله عز وجل إنما هي صلاة أصليها أو هدية أهديها، أو قال لك: إن الجمار لا أرميها، أو عارضك في شهور رمضان، وقال: إنما فرض على النبي وأصحابه، فقال: إن الشهر الذي فرض صيامه إنما هو رمضان الذي أنزل فيه القرآن، أو قال لك: إن الصوم عن الطعام والشراب، فإن استعط الرجل أو احتقن، أو ازدرد ما لا يؤكل ولا يشرب، مثل الحصى والنوى والحجارة، وما أشبهها لم يفسد ذلك صومه، أو عارضك آخر فقال لك: إن الله عز وجل جعل ميراث الآباء للأبناء والأزواج والزوجات والإخوة والأخوات، فأنا لا أمنع ابنا أن يرث أباه، وإن كان الابن قاتلا أو كافرا أو عبدا، وذلك الرجل يرث زوجته اليهودية والنصرانية، والأمة فإن الله عز وجل سماها زوجة، وقد قال: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ}، وماذا كنت قائلا لرجل قال لك: إن الله عز وجل ذكر المحرمات من النساء في كتابه، ثم قال عند آخرهن: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، فلم يمنعني أن أجمع بين المرأة وخالتها أو بين المرأة وعمتها، وكذلك قال: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ} فما حرم في كتابه غيرها بلبن، فما تصنع بباقي المحرمات بالرضاع بمثلهن من النسب، والنبي ﷺ يقول: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب". نعم ويجزي أيضا من لبن الفحل مثله، وكل ذلك فغير موجود في كتاب الله قد أباح كل ما كان بعد المسميات، وماذا عساك كنت قائلا لمن قال لك: إن الله أمرني أن أجعل وصيتي إن حضرتني الوفاة لأبوي، والأقرب من قرابتي، فإنه قال: {إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}؟ وما أنت قائل لمن قال لك: إن الله عز وجل قال: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا} فمن سرق نواة فما فوقها فهو سارق، فأنا أرى قطع يده من حيث سرقها من حرز أو غيره فهو سارق، وقال لك آخر: اليد من الأنامل إلى المنكب كلها يد فأنا أقطع السارق من منكبه، وقال لك آخر: لا أقطع إلا أطراف أنامله ". هذا وشبهه، وما لو استقصيناه لطال الكتاب، وكثر الإسهاب، فبم إذا أنت قاطع حجته ودارئ عن نفسك خصومته؟ وهل لك ملجأ تلجأ إليه، أو شيء تعول عليه غير سنة رسول الله ﷺ التي فرض الله عليك طاعته فيها وقبولها والعمل بها فإن قلت: وما السنة التي هذا موضعها؟ قيل لك هو ما أمر به رسول الله ﷺ، ونهى عنه، وقاله أو فعله، وكل ذلك فواجب عليك قبوله، والعمل به فاتباعه هدى والترك له على سبيل العناد كفر وضلال، ورسول الله ﷺ قد علم أنه سيكون في آخر الزمان أهل إلحاد وزيغ وضلال يكذبون سنته ويجحدون مقالته، ويردون شريعته، فلذلك قال فيهم ما قال) اهـ.

وقال ابن حزم في "الإحكام" 79/2 - 80 : (ونسأل قائل هذا القول الفاسد في أي قرآن وجد أن الظهر أربع ركعات وأن المغرب ثلاث ركعات وأن الركوع على صفة كذا والسجود على صفة كذا وصفة القراءة فيها والسلام وبيان ما يجتنب في الصوم وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة والغنم والإبل والبقر ومقدار الأعداد المأخوذ منها الزكاة ومقدار الزكاة المأخوذة وبيان أعمال الحج من وقت الوقوف بعرفة وصفة الصلاة بها وبمزدلفة ورمي الجمار وصفة الإحرام وما يجتنب فيه وقطع يد السارق وصفة الرضاع المحرم وما يحرم من المآكل وصفة الذبائح والضحايا وأحكام الحدود وصفة وقوع الطلاق وأحكام البيوع وبيان الربا والأقضية والتداعي والإيمان والأحباس والعمرى والصدقات وسائر أنواع الفقه، وإنما في القرآن جمل لو تركنا وإياها لم ندر كيف نعمل فيها، وإنما المرجوع إليه في كل ذلك النقلُ عن النبي ﷺ وكذلك الإجماع إنما

النحوي في مقدمة "البدر المنير" : (قال عليه الصلاة والسلام في حديث طويل: "إن ما حرم رسول الله كما حرم الله - عز وجل". حديث صحيح من غير شك ولا مرية، أودعه الأئمة: الترمذي في "جامعه" وحسنه، والحاكم في "مستدركه" وصححه، والبيهقي وقال: إسناده صحيح)[886].

قال في تحفة الأحوذي: (قال الطيبي: في تكريرِ كلمةِ التنبيه توبيخٌ وتقريعٌ نشأ من غضبٍ عظيمٍ على من ترك السنة والعملَ بالحديث استغناءً بالكتاب, فكيف بمن رجَّح الرأيَ على الحديث انتهى. قال القارئ: لذا رجَّحَ الإمامُ الأعظمُ الحديثَ ولو ضعيفا على الرأي ولو قويا انتهى)[887].

قلت: وقد كان غرضنا بيان ما في كلام الشيخ من جهةٍ أصولية محضة, بقطع النظر عن رجحان القول بنجاسة الكلب أو عدمها وعن رجحان القول بوجوب الغسل أو ندبيته, وإنما كان بحثنا في مأخذ الحكم كما أورده الشيخ.

وأما ما حكاه ابن العربي والشاطبي عن مالك: (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟) فهو في "المدونة" حيث قال سحنون: (هل كان مالك يقول يغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في اللبن وفي الماء؟ قال ابن القاسم: قال مالك: قد جاء هذا الحديث **وما أدري ما حقيقته**، قال: وكأنه كان يرى أن الكلب كأنه من أهل البيت وليس كغيره من السباع, وكان يقول: إن كان يغسل ففي الماء وحده, **وكان يضعفه**)[888].

فنقول: إن كان قول مالك (لا أدري ما حقيقته؟) عبارة عن عدم الاهتداء للمعنى الذي لأجله طُلِب الغسلُ والتسبيع, فحُقَّ له ذلك, وقد قال ابن دقيق العيد: (حَمَلَ مالكٌ هذا الأمرَ على التعبُّد، لاعتقادِه طهارةَ الماء والإناء, وربما رجَّحه أصحابُه بذكر هذا العدد المخصوص، وهو السبع)[889].

هو على مسائل يسيرة قد جمعناها كلها في كتاب واحد وهو المرسوم بكتاب المراتب, فمن أراد الوقوف عليها فليطلبها هنالك, فلا بد من الرجوع إلى الحديث ضرورة, ولو أن امرأ قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن, لكان كافرا بإجماع الأمة, ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر, لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك, وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال) اهـ.

(886) البدر المنير 256/1

(887) تحفة الأحوذي 356/7

(888) المدونة 115/1

(889) إحكام الأحكام 74/1 - 75



قلت: وهو المشهور عند المالكية, فقد نص خليل في مختصره على ندب غسل الإناء (تعبدا), قال الشيخ محمد الدسوقي: (قوله: (تعبدا) اعلم أن كون الغسل تعبدا هو المشهور, وإنما حكم بكونه تعبدا لطهارة الكلب, ولذلك لم يُطلَبْ الغسلُ في الخنزير)[890].

وقد تقدم بيان حقيقة التعبُّد وأنه عبارة **عن خفاء المعنى لا عدمِه**, ولهذا قال ابن عاشور في الحِكَم التي أنيطت بها أحكام الشريعة: (فإنْ بحَثْنا عليها واطلعنا عليها فذاك, وإلا سَمَّينا الحكمَ تعبديا, أي: لم نَطَّلِع على حكمته)[891], وقد قال بعضهم: (إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي, وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموع, وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصية)[892].

لكن إن كان المقصودُ من إيراد قول مالكٍ التذرعَ به لعدم الأخذ بالحديث فذلك في حيز المنع, إذ لو كان الجهلُ بمعاني السنن وحِكَمها موجبا لتركها للزم تركُ سننٍ كثيرة بلا موجبٍ سوى الجهل بالحكمة والمصلحة فيها, وهذا لا يقوله دَيِّنٌ فضلا عن عالم, لأن العالِم إنما ينصب الحجة من جهة العلم لا الجهل, وأما الراد للحديث هنا فنهاية ما عنده الجهل بالفرق المؤثر الذي أوجب للكلب حكما بالغسل سبعا من ولوغه في الإناء, بخلاف غيره من الحيوانات, وما فرَّق بينه النبي ﷺ لا يقال فيه: لِمَ فرَّق, وفي هذا يقول الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" : (ويَسُنُّ -ﷺ- في الشيءِ سنةً وفيما يخالفه أخرى، فلا يُخَلِّصُ بعضُ السامعين بين **اختلاف الحالين** اللتين سَنَّ فيهما. ويسن سنة في نصٍّ معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنًى يخالفه في معنًى ويجامعه في معنى- : سنةً غيرَها، **لاختلاف الحالين**، فيحفظ غيرُه تلك السنة، فإذا أدَّى كلٌّ ما حَفِظ رآه بعضُ السامعين اختلافا، وليس منه شيء مختلف... وكل ما كان كما وصفت أمضي على ما سنه، وفُرِّق بين ما فَرَّق ﷺ بينه منه, وكانت طاعتُه في تشعيبه على ما سَنَّه واجبةً, ولم يُقَلْ: ما فرق بين كذا كذا؟ لأنَّ قول: "ما فرق بين كذا كذا؟" فيما فرَّق بينه رسولُ الله ﷺ -:لا يعدو أن يكون جهلا ممن قاله أو ارتيابا شرا من الجهل, وليس فيه طاعةُ الله

(890) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 83/1 , وانظر: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي 85/1 - 86

(891) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 57)

(892) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص 407)

باتباعه)[893]، ويقول في كتاب "اختلاف الحديث" : (لم يكن لأحدٍ إدخالُ "لِمَ" ولا "كيف" ولا شيئا من الرأي على الخبر عن رسول الله)[894].

وقد روي عن أبي سعيد الإِصْطَخْري[895] أن رجلا قال له: أيجوز الاستنجاء بالعظم؟ قال: لا، قال: لِمَ؟ قال: لأن رسول الله ﷺ قال: "هو زادُ إخوانكم من الجن"، قال: فقال له: الإنس أفضل أم الجن؟ قال: بل الإنس، قال: فلِمَ نجوز الاستنجاء بالماء، وهو زاد الإنس، فنزل عليه وأخذ بحلقه، وهو يقول: يا زنديق تُعارِض رسولَ الله ﷺ، وجعل يخنقه، فلولا أنهم أدركوه لقتله[896].

وقال ابن الجوزي: (متى رأيت العقل يقول: لِمَ؟ فأخرسه بأن تقول له: يا عاجز، أنت لا تعرف حقيقةَ نفسِك، فما لك والاعتراض على المالِك؟!)[897].

وقد تقدم قولُ الشاطبي: (فالحاصل من مجموع ما تقدم أن الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم رضي الله عنهم لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، عَلِمُوا معناه أو جَهِلوه، جرى لهم على معهودِهم أو لا، وهو المطلوب من نقله، ليعتبر به من قدَّمَ الناقصَ .وهو العقل .على الكامل .وهو الشرع).

وعلى هذا فلما نصب الشارع ولوغ الكلب علامة على الغسل وجب اتباعُ ذلك وامتثالُه وإن لم يُوقَف على سِرّه وحكمتِه، ولهذا قال الغزالي: (إن العلامات المنصوبة من جهة الشرع متَّبعة سواء ناسبت ما هي علامة عليه أو لم تُناسِب)[898].

---

(893) الرسالة (ص 214 - 215)

(894) الأم 591/8

(895) قال الذهبي: (الإمام، القدوة، العلامة، شيخ الإسلام، أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري، الشافعي، فقيه العراق، ورفيق ابن سريج... قال أبو إسحاق المروزي: لما دخلت بغداد لم يكن بها من يستحق أن يدرس عليه إلا ابن سريج وأبو سعيد الإصطخري. قال الذهبي: وهو صاحب وجه. وقال: مات الإصطخري في جمادى الآخرة، سنة ثمان وعشرين وثلاث ومائة، وله نيف وثمانون سنة). سير أعلام النبلاء 250/15 - 252

قال ابن خلكان: (والإصطخري - بكسر الهمزة وسكون الصاد المهملة وفتح الطاء المهملة وسكون الخاء المعجمة وبعدها راء - هذه النسبة إلى إصطخر، وهي من بلاد فارس، خرج منها جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، وقد قالوا في النسبة إلى إصطخر إصطخرزي أيضا بزيادة الزاي، كما زادوها في النسبة إلى مرو والري فقالوا مروزي ورازي). وفيات الأعيان 75/2

(896) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 118)

(897) صيد الخاطر (ص 377)

(898) شفاء الغليل (ص 292)



وعدم المناسبة معناها عدمُ ظهور وجه تأثير العلامة في الحكم, لأن المناسِب ما (عُرِف وجهُ تأثيره في الحكم) كما قال الغزالي[899], وذلك الوجه هو المصلحة والحكمة, وقد عرفتَ أنه لا يتوقف الاتباعُ على معرفتها, لأنَّ العلمَ بالتأثيرِ كافٍ, قال الغزالي: (ما عرف جعل الشرع إياه علةً فقد عُرف تأثيرُه, إذ لا معنى للتأثير إلا حصول الحكم من أثره وبسببه)[900], وقال الزركشي: (إذا ثبت بالنص أو الإجماع أن الوصف يؤثر لم يحتج إلى المناسبة, حتى لو ثبت بهما أن إيلاج الفرج في الفرج المحرم يؤثر في وجوب الحد، ووجدنا هذا المعنى في اللائط, حكمنا بالحد وإن لم نجد مناسَبة حفظِ الأنساب)[901].

قلت: ولهذا فقد تقرر في باب القياس أن المعنى الذي ثبتت عِلّيَّتُه بطريق الإيماء والتنبيه متَّبَعٌ وإن لم يُناسِب, أي: وإن لم تظهر المصلحة التي لأجلها جُعِل الوصفُ علة, هذا الصحيح الذي عليه الأكثر[902].

ولهذا لما ذكر الغزالي في "شفاء الغليل" أنَّ من أنواع مسلك التنبيه أن يُرتَّب الحكم على الفعل بفاء التعقيب والتسبيب, فيكون تنبيها على تعليل الحكم بالفعل الذي رتب عليه, ومثَّل له بقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} وقوله: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا}, وقوله ﷺ: "من أحيى أرضا ميتة فهي له". وغير ذلك. قال: (فدل على أن القطع معلَّل بالسرقة وأنها سببه, وأنَّ سبب الوضوء الصلاة... وسبب ملك الموات الإحياء... فكلُّ ذلك تنبيهٌ على إضافة الأحكام إلى الأسباب, ونَصْبِ الأسبابِ عِلَلا فيها) ثم قال: (فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: مستنَدُ معرفةِ العلةِ المناسَبةُ والإخالة والإشعارُ المعنوي, دون التنبيهِ اللفظي, وهذه الأسبابُ التي ذكرتموها جميعُها مناسِبةٌ لمسبباتها, ففُهِم التعليلُ لذلك, لا للتنبيهِ من جهة اللفظ؟

قلنا: ليس الأمرُ كذلك, فإنَّ هذه الصيغ للتعليل بالأسباب المذكورة وإن كانت الأسبابُ لا تُخيَّل, وهذا كقوله عليه السلام: "من مس ذكره فليتوضأ", فهو تنبيهٌ على تعليل الوضوء بالمس ونصبه سببا فيه, وإن كان لا يُخيَّل[903]. وكذلك إذا قال: "من أكل شيئا مما مسته النار

(899) شفاء الغليل (ص 292)

(900) السابق (ص 145)

(901) تشنيف المسامع 296/3

(902) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 313/2

(903) قال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" 362/3 : (ولكون السبب ما يثبت الحكم عقيبه، أو لكون ما بعد الفاء مسببا لما قبلها في عرف اللغة، في مثل هذه الصيغ المذكورة، " تفهم السببية مع عدم المناسبة " أي: يفهم كون

فليتوضأ"، و"من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ"، فكل ذلك لا مناسَبة فيه[904]، فإن الأكل والمس لا ينبئان عن الوضوء، بل خروج المذي من المنفذ لا يناسب غسلَ الوجه واليدين، فإنه غسلٌ في غيرِ محلِّ النجاسة، ويُفهم بالصيغة – من حيث التنبيه – جعله إياه سببا.

وإن أردنا أن نُبعِد في التصوير، حتى لا يتشوف موسوسٌ في الفكرة إلى تكلُّفِ استنباط مناسَبةٍ من هذه الصور، فلو قال: من مس ثوبا أو جدارا أو حجرا فليتوضأ، لَفُهِم منه السببية كما يُفهم من هذه الصور.

فدل أن الصيغة بوضع اللغة مُنبِّهةٌ على التعليل، دون المناسبة. ولسنا ننكر أنها إذا كانت مناسِبة كان ذلك أظهرَ في الظن وأسبق إلى الفهم وأجدرَ باجتلاب طمأنينة النفس، ولكن أصل التعليل لا بد من فهمه)[905].

ولهذا قال الأبياري في هذا النوع من العلل: (ولا يظن أن ذلك لأجل المناسبة، بل لأجل ظاهر اللغة ومقتضى اللسان، حتى يقول في قوله: "من مس ذكره فليتوضأ"، إن سبب الوضوء مس الذكر، وكذلك إذا قال: "من أكل شيئا مسته النار فليتوضأ"، فإن هذا يرجع إلى نفس الربط بالفاء)[906].

وقال القرافي في "التنقيح" في فصل "الدال على العلة" من باب القياس: (الثاني: الإيماء، وهو خمسة: الفاء نحو قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا}، وترتيب الحكم على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله: "واقعت أهلي في شهر رمضان"، قال الإمام: سواء كان مناسبا أو لم يكن)، ثم قال في شرحه: (ومعنى قولِ الإمام فخر الدين سواء كان مناسبا أو لم يكن، يشير إلى أنَّ المناسبة مستقلةٌ بالدلالة على العلية، وكذلك الترتيب، فإنَّ القائل لو قال: أكرم الجهلاء وأهن العلماء، أنكر السامعون هذا القولَ وعابوه، ومدرك الاستقباح أنهم فَهِموا أنه جعل الجهلَ علةَ الإكرام والعلم علة الإهانة، وليس لهم مستَنَدٌ في اعتقاد التعليل إلا ترتيب الحكم

الوصف سببا لما بعده مع عدم مناسبته له، وذلك نحو قوله - عليه السلام -: من مس ذكره فليتوضأ، من أكل لحم الجزور فليتوضأ، ونحو ذلك، إذ لا مناسبة فيه بين الحكم والوصف، والسببية مفهومة) اهـ.

(904) قلت: أي: لا معقولية فيه، بمعنى عدم اهتداء العقل للمعنى الذي لأجله أنيط الحكم بذلك السبب، وقد قال الغزالي في موضع آخر (ص 143) : (نعني بالمناسَبة معنى معقولا ظاهرا في العقل). فعدم المناسبة عبارة عن عدم ظهور المعنى لا عدم المعنى، فتنبه!

(905) شفاء الغليل (ص 27 - 32) , وانظر أيضا: (ص 271 - 272)

(906) التحقيق والبيان 141/3 . وانظر: المحصول للرازي 145/5 - 146



على الوصف لا المناسبة، فإنَّ المناسبة مفقودة هنا، فدل ذلك على أنَّ الترتيب يدل على العلية وإن فُقِدت المناسبة)[907].

وقال الطوفي: (اعلم أن الأصوليين اختلفوا: هل يُشترط في استفادة السببية من ترتيب الحكم على الفاء أن يكون السببُ مناسبا للحكم، كمناسبة الزنا للرجم ونحوه أم لا؟ والكلامُ فيما قدمناه في ذلك عامٌّ فيما إذا كان مناسبا أو غيرَ مناسب, وهو الصحيح، واشترط بعضُ الأصوليين أن يكون مناسبا، إذ لو لم تُشترط مناسبته، لفُهِم من قولنا: "صلى زيد فأكل" أن الصلاة سببٌ للأكل، لكنه باطلٌ في اللغة والعرف، فوجب أن تكون المناسبة شرطا.

والجواب: لا نسلم بطلان ذلك في اللغة ولا العرف, بدليل أن من قال: أكرم الجهال وأهن العلماء; نفر من كلامه كلُّ عاقل، وما ذاك إلا أنهم يفهمون سببية العلم للإهانة والجهل للإكرام، وهو مما تأباه العقول.

وقولكم: صلى زيد فأكل، وأكل ماعز فرجم، وباع الأعرابي فوجب عليه الكفارة، وقام النبي فسجد، وأشباه ذلك; حجة عليكم، لأنكم إنما أنكرتموه بناءً على فهم سببيةِ ما ليس بمناسب، إذ لو لم تفهموا السببيةَ لما أنكرتم هذا الكلام، وإنما لم يُفهم من قول القائل: صلى فأكل، سببية الصلاة للأكل، لأنه غيرُ مناسب عقلا، وليس الكلامُ في المناسبة العقلية; إنما الكلام في إفادة الكلام السببية لغة، ونحن نقول به، إذ لو روي لنا مِن وجهٍ صحيحٍ أن النبيَّ - ﷺ - صلى فأكل، أو أكل فسجد، وما شئتم من هذا الباب، لحَكَمْنا بالسببية فيه بناءً على أنه فعل ذلك، ومتابعته علينا واجبةٌ في الواجبات، ومندوبة في المندوبات، ونجعل ذلك من قبيل الأسباب التعبدية، نحو: من مس ذكره فليتوضأ، و: من أنزل الماء فليغتسل. وأشباه ذلك)[908].

قلت: وعلى هذا فمن استدل على عليةِ وصفٍ ما وتأثيرِه في الحكم بطريق النص أو الإجماع أو الإيماء فإنه لا يلزمه إبداءُ المناسبة[909], لأنَّ حجية الطرق المذكورة ليست مشروطة بالمناسبة[910], وإنما المناسبة طريقٌ آخَرُ للدلالة على التعليل, قال الغزالي: (المناسبة إحدى الطرق التي يُعرف بها كونُ الوصفِ علامة, وقد يُعرَف بغيرها كالنص والإيماء)[911].

---

(907) شرح تنقيح الفصول 160/2

(908) شرح مختصر الروضة 364/3 - 365

(909) قال الغزالي: (إن ما لا يناسِب لا يجوز نصبُه علة بالرأي, وإنما يُعرف نصبُه علة بدلالة النص أو الإيماء أو الإجماع). شفاء الغليل (ص 188 - 189)

(910) ولا يخفى (أنَّ المرادَ لا يُشترَطُ مناسبةٌ ظاهرة، وإن كان لا بد منها في نفس الأمر). انظر: العطار على المحلي 313/2 . ولهذا قال الزركشي فيما أشرنا إليه من الخلاف: (واعلم أن هذا الخلافَ إنما هو بالنسبة إلى أنه هل يشترط



ولهذا القرافي في "شرح المحصول" : (إنَّا نمنعُ توقُّفَ الإيماءِ على المناسبة؛ فإنه (يعني الرازي) قد قال: إنَّ ترتيبَ الحكم على الوصفِ لا يتوقف على مناسبةِ الوصف. قاله في القياس. وإذا اكتفى بمجرد الترتيب كان الإيماءُ وحدَه كافيا)[912].

ومن هنا قال الغزالي: (وليس يحتاج المعلِّلُ إلى إظهار وجه المناسبة بعدما سُلِّم له كونُ الوصف مؤثِّرا في الحكم في موضعٍ ما, لأنَّ معنى كونِه مؤثرا هو: أن الحكم حصل به ومِن أثره، وأنَّ الشارع نصبه علةً موجبة، وقد عرف ذلك بالإجماع، فصار كما لو عرف ذلك بالنص والإيماء. وقد بيَّنَّا أنه يُستغنى فيه عن إبداء المناسبة، وإن كان يَبعُد انفكاكُه عن مناسبةٍ ما. فقَلَّ ما يُوجد- من تصرفات الشرع- ما يجري على مذاق التحكُّم الجامد المحض؛ ولكن: لو وجد وجب اعتباره في غير محل النص، بحكم الدليل الذي دل على أصل القياس، وكان هذا كما لو قال: لا تبيعوا التمر بالتمر لأنه حلو؛ فيعتر الزبيب به بجامع الحلاوة، بعد أن عرف بالشرع كونه علة وإن لم تعرف مناسبته ووجه اقتضاء تحريمه من طريق المصالح. وإذا قال: لا تبيعوا البر بالبر لأنه أبيض؛ قيس عليه الأرز وإن لم تعرف مناسبته. ولم نلتفت إلى قول القائل: إن البياض علة في البر لا في غيره، والحلاوة علة في التمر لا في غيره. والسبب في ذلك كله- وهو طريق الرد على منكري القياس-: قضاءُ العقول باتباع الأسباب، والإعراض عن المحال. فلا فرق في عقل حَمَلة الشريعة- بين أن يقول الشارع: اقتلوا ماعزا لأنه زان؛ وبين أن يقول: اقتلوه لأنه طويل- في أنَّا نطرد إيجابَ القتل في حق جميع الزناة وجميل الطوال، وان انتفت المناسبة؛ لأن المناسَبة طريقٌ يعرف بها كونُ الوصف منصوبا مِن جهة الشرع عَلَمًا على الحكم وعلةً له؛ وهي دون النص والإجماع، فإذا ظهر بالنص أو الإجماع: أغنى عن إظهار المناسبة)[913].

وقال في موضع لاحق: (فإذا قال الشارع: القاتلُ لا يرث, فَهِمْنا أنَّ القتلَ علامةُ الحِرمان, ناسبت أو لم تناسب, فإنه لو قال: الطويل لا يرث, والأسود لا يرث, لكنا نقول: الطول والسواد علامة, وهما يتضمنان وجها في المصلحة لا نطلع عليه)[914].

ظهورُ المناسبة، وإلا فلا بدَّ منها في نفس الأمر قطعا, للاتفاق على امتناع خلُوِّ الأحكام من الحكمة إما وجوبا أو تفضيلا على الخلاف الكلامي). تشنيف المسامع 275/3

(911) شفاء الغليل (ص 302)

(912) نفائس الأصول 3763/9

(913) شفاء الغليل (ص 140 - 141)

(914) السابق(ص 312)



قلت: ومن هنا فإنه لما كان من أنواع مسلك التنبيه والإيماء - كما قال الغزالي - (أن يَذكُرَ الشارعُ في الحكم وصفا، ولم يصرح بالتعليل به، ولكن لو قدر ذلك الوصفُ غيرَ مؤثرٍ في الحكم وغيرَ مُوجبٍ له: لكان خارجا عن الإفادة، ولم تَظهَر لذكر ذلك الوصف فائدة، فيكون ذكر الوصف تنبيها على أنه العلة)[915], كان المقرّرُ لعليةِ وصفٍ ما بهذا الطريقِ غيرَ مطالَبٍ أيضا بإبداء المناسبة, ولا يصح الاعتراضُ عليه بعدم المناسبة, ولهذا لما قال أبو إسحاق الشيرازي[916] في مناظرته مع أبي المعالي الجويني[917] في قول النبي ﷺ "والثيب أحق بنفسها من وليها": (ذِكْرُ الصفة في الحكم تعليلٌ, والتعليلُ بمنزلة النص), فاعترضه إمامُ الحرمين بأنَّ ذلك (ليس بصحيح, لأنَّ ذكر الصفة في الحكم إنما يكون تعليلا إذا كان مناسِبا للحكم الذي عُلِّق عليه, كالسرقةِ في إيجاب القطع, والثيوبةُ غيرُ مناسبةٍ للحكم الذي عُلِّق عليها, وهي أنها أحقُّ بنفسها, فلا يجوز أن تكون علة), أجابه الشيرازي فقال: (وقولُك "ليس بتعليلٍ لأنه لا يناسب الحكم" لا يصح, لأنَّ ذكر الصفة في الحكم تعليلٌ في كلام العرب, ألا ترى أنه إذا قال: اقطعوا السارق, كان معناه لسرقته, وإذا قال: جالِسِ العلماء, كان معناه لعلمهم, وقولك إنه إنما يجوز فيما يصلح أن يكون تعليلا للحكم الذي علق عليه كالسرقة في إيجاب القطع لا يصح, لأنَّ التعليل للحكم الذي عُلِّق عليه طريقُه الشرع, ولا يُنكَر في الشرع أنْ تُجعَل الثيوبةُ علةً لإسقاط الولاية, كما لا يُنكَر أن تجعل السرقة علة لإيجاب القطع والزنا للجَلْد)[918].

قلت: فالقصد - بعد هذا كلِّه - أنَّ الدفع في صدر الحديث بدعوى عدم الوقوف على سره وحكمته أمرٌ فاسد مردود, وقد تقدم عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه لم يجعل للعمل بالحديث شرطا سوى صحته, وأن الحديث **مستغنٍ بنفسه**, فلا يقويه ظهورُ حكمة ولا يوهنه

---

(915) السابق (ص 39)

(916) قال أبو الوفاء ابن عقيل: (الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، إمام الدنيا وزاهدها، وفارس المناظرة وواحدها, كان يعلمني المناظرة، وانتفعت بمصنفاته). ذيل طبقات الحنابلة 320/1

(917) قال السمعاني: (سمعت جماعة يقولون: لما قدم أبو إسحاق رسولًا إلى نيسابور تلقاه الناس لما قدم، وحمل الإمام أبو المعالي الجويني غاشية فرسه ومشى بين يديه، وقال: أنا أفتخر بهذا). طبقات الشافعية لابن كثير 434/1

قال ابن كثير: (وقال شيرويه الديلمي في تاريخ همدان: أبو إسحاق الشيرازي إمام عصره، وقدم علينا رسولًا من أمير المؤمنين إلى السلطان ملك شاه، سمعت منه ببغداد وهمدان, وكان ثقة فقيهًا زاهدًا في الدنيا على التحقيق أوحد زمانه. قلت: وقد اجتمع في رحلته هذه بإمام الحرمين لما ورد نيسابور كما تقدم، وحمل الغاشية بين يدي الشيخ، وقال: أنا أفتخر بهذا، ويقال: إنهما تناظرا، فعلاه الشيخ أبو إسحاق بالحجة, لاقتداره على طريقة الجدل والبحث، هذا مع اتساع إمام الحرمين في العلم والفصاحة والخطابة والتحصيل). السابق 435/1

(918) طبقات الشافعية الكبرى 254/4 - 255



خفاؤها, وعلى هذا فما صح من سننه ﷺ فعلى الرأس والعين, وحَقُّهُ السمعُ والطاعة, ظهر لنا وجه الحكمة فيها أم خفي, ولنقتصر على هذا في بيان فساد هذه الدعوى, ليكون لنا عطفٌ على ذلك في موضع لاحق إن شاء الله, نبين فيه أنها سفسطة بدعية لا يرتكبها سني يهتدي بهدي رسول الله ﷺ, وأنَّ الاتباعَ له ﷺ واجبٌ متحتم غيرُ متوقف على درك المناسبات والمصالح فيما يأمر به أو ينهى عنه بعد ثبوت الأمر أو النهي عنه ﷺ.

وأما قولُ ابنِ القاسم (وكان يضعفه) فقد قال القاضي عياض في كتاب "التنبيهات": (تُنُوزِعَ في هذا الضمير كثيرا؛ فقيل: أراد تضعيفَ الحديث لأنه خبرُ واحدٍ ظاهرُه نجاسةُ الكلب، وعارض قولَه تعالى: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ}, وقيل: ضَعَّف وجوبَ الغسل, وقيل: ضَعَّف توقيتَ العدد.

قال القاضي: والأشبه عندي أن يريد به الوجوب, كما نحا إليه القابسي, ويدل عليه تخصيصُه الماءَ بذلك, وأنه أعْظَمَ إراقةَ الطعام.

ولا حجة لمن قال إنه ضَعَّف الحديث بقوله: "ولا أدري ما حقيقته"؛ **فليس في هذا ما يَرُدُّه**, ولعل المراد: ما حقيقةُ معناه وحكمة الله في هذه العبادة. أو يكون هذا على مذهبِ من قدَّمَ القياسَ على خبر الواحد، وهو مذهبُ جماعةٍ من الفقهاء الأصوليين ومن أئمتنا البغداديين، وحَكَوْا أنه مذهبُ مالك، واستقرؤوا الخلافَ من قوله في هذا الأصلِ من ظاهر قوله هذا ومِن مسألةِ القرعة ومسألة المصراة, والقياسُ هنا على الأصول ألَّا عددَ في أغسال النجاسات.

ويؤيد هذا التأويلَ قولُه في "المبسوطة": ليس غسلُ الإناء سبع مرات بالأمر اللازم. وقال: يغسل، من تأول على مذهب مالك أن غسله تعبدا واجبا بظاهر ما في رواية ابن وهب عنه من إراقة الطعام لتسويته مع الماء فيها)[919].

قلت: أما ما ذكره من البناء على تقديم القياس على خبر الواحد فغيرُ ظاهر كما تقدم, وهذا الأصل لم تثبت بوجهٍ صحيح نسبتُه إلى الإمام, كما سيأتي لاحقا إن شاء الله, ثم رتبة مالك في الفقه تقتضي تنزيهه عن هذا القول, لأن حاصله رد الحديث بالجهالة والتخمين, إذ لا حجة لصاحب هذا القول إلا الجهل بالفرق بين الأصل وبين قضية الحديث, وتفريع هذا الأصل الفاسد في مسألتنا يقتضي أن لا يُقبل حديث الولوغ الثابت في الموطأ والصحيحين للجهل بالحكمة التي لأجلها طُلِب تسبيعُ الغسل, والأصلُ أن لا عدد. وأنت لو طلبت دليلا قطعيا على

---

(919) التنبيهات المستنبطة 1/38 - 40



عدم التسبيع ليَصِحَّ معارِضًا للحديث لكنت ضاربا في حديدٍ بارد, على أن ما ذكره القاضي يفيد عدم مخالفة الحديث للقياس, لأن قضية القياس ألا عدد في أغسال النجاسات كما قال, ومالك لا يرى نجاسته, فلم يعارضِ الحديثُ طردَ القياس, تأمل.

ثم لو سلمنا مخالفة هذا الحديث لقاعدةٍ من القواعد, فإن ذلك غيرُ مستلزمٍ ردَّه, وإن لم يُعقَل معناه, وكما قال ابن دقيق العيد فيما تقدم: (غاية ما في الباب: أن يكون الشرع أخرج بعض الجزئيات عن الكليات لمصلحةٍ تخصها، **أو تعبُّدا** فيجب اتباعه)[920], ولهذا جعل الأبياري النوع الخامس من أنواع مسلك الإيماء والتنبيه: (أن يَقتطِع الشارعُ نوعا من قاعدة, وعلق الاقتطاع على وصف, فيظهر أن الوصف هو سبب الاقتطاع, وذلك كما اقتطع القاتل من الميراث بعد أن تقرر التوارث بين القرابات, فلما قال: "القاتل لا يرث" فُهِمَ أن ذلك لأجل كونه قاتلا, **ولا يظن أن ذلك بسبب المناسبة**, فإنه لو قال: الأبيض لا يرث, والطويل لا يرث, لفهم أن المعنى لذلك, ثم ينظر في السبر)[921]. فانظر رحمك الله وجوبَ اتباع ما اقتطعه الشارعُ من قاعدة وإن لم يُناسِب أي: وإن لم يَهتدِ العقل لوجه الفرق بين القاعدة والمقتطَع, ما دام الفرق ثابتا بإيماء الشارع وتنبيهه, فكيف يُرام بعد هذا دفع الغسل والتسبيع الثابت بنص كلام الرسول ﷺ بدعوى مخالفته لقاعدةٍ من القواعد - والحق أنه لا أصلَ يخالفه الحديث - , ولا شك أن نسبة مثل هذا لمالك رحمه الله إزراءٌ به وحَطٌّ من فقهه ونظره, والعيبُ في المتأخر, وكما قالوا: "عدوٌّ عاقل خيرٌ من صديق جاهل"[922], ولهذا قلت في صدر الكلام: (إن كان المقصودُ من إيراد قول مالكٍ التذرعَ به لعدم الأخذ بالحديث الخ), فلم أنسُب المرادَ لمالكٍ رحمه الله, وإنما جعلته مرادا لمن ساق كلام مالك محتجا به على مرامه.

هذا وقد ذهب ابن رشد إلى أن الغسل من ولوغ الكلب معقولٌ لا تعبدي, قال الحطاب في "مواهب الجليل" : (واختار ابنُ رشد كونَ المنعِ مخافةَ أن يكون الكَلْبُ كَلِبًا, فيكون قد داخل مِن لعابه الماءَ ما يُشبه السم قال: ويدل على صحة هذا التأويل تحديدُه بالسبع؛ لأنَّ السبع من العدد مستحبٌّ فيما كان طريقُه التداوي لا سيما فيما يُتوقى منه السم، وقد قال في مرضه -

(920) إحكام الأحكام 106/2 - 107

(921) التحقيق والبيان 146/3

(922) روض الأخيار (ص 258)

ﷺ -: "هريقوا عليَّ من سبع قرب لم تحلل أوكيتهن"، وقال: "مَن تصبح بسبع تمرات عجوة لم يضره ذلك اليوم سم، ولا سحر"[923].

وقال حفيدُه في "بداية المجتهد" : (وقد ذهب جدي - رحمة الله عليه - في كتاب "المقدمات" إلى أنَّ هذا الحديث معلَّلٌ معقولُ المعنى ليس مِن سبب النجاسة. بل مِن سبب ما يُتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كَلِبًا، فيخاف من ذلك السم. قال: ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله، فإن هذا العدد قد استُعمل في الشرع في مواضعَ كثيرة في العلاج والمداواة من الأمراض. وهذا الذي قال - رحمه الله - هو وجهٌ حسن على طريقةِ المالكية، فإنه إذا قلنا إنَّ ذلك الماء غيرُ نجس، فالأولى أنْ يُعطى علةً في غسله مِن أنْ يقول إنه غيرُ معلَّل، وهذا طاهر بنفسه، وقد اعترض عليه فيما بلغني بعض الناس بأن قال: إن الكَلْب الكَلِب لا يقرب الماء في حين كلبه، وهذا الذي قالوه هو عند استحكام هذه العلة بالكلاب، لا في مباديها وفي أول حدوثها، فلا معنى لاعتراضهم. وأيضا فإنه ليس في الحديث ذكرُ الماء، وإنما فيه ذكرُ الإناء، ولعل في سؤره خاصيةً من هذا الوجه ضارة (أعني: قبل أن يستحكم به الكلب), ولا يُستنكر ورودُ مثلِ هذا في الشرع، فيكون هذا من باب ما ورد في الذباب إذا وقع في الطعام أنْ يُغْمَس, وتعليل ذلك بأنَّ في أحد جناحيه داءً وفي الآخر دواء[924])[925].

---

(923) مواهب الجليل 177/1

(924) قال الأمير الصنعاني في "سبل السلام" 36/1 - 37 : ("فإنَّ في أحد جناحَيْهِ داءً وفي الآخر شفاءً" هذا تعليل للأمر بغمسه. وفي لفظ البخاري "ثم ليطرحه فإنَّ في أحد جنايه شفاءً وفي الآخر داء", وفي لفظ "سما" (أخرجه البخاري وأبو داود. وزاد: وإنّهُ يَتّقِي بجناحهِ الذي فيه الداء). وعند أحمد وابن ماجه: "أنه يقدم السم ويؤخر الشفاء". قال: والأمر بغمسه ليخرج الشفاء منه كما خرج الداء منه) اهـ.

وقال ابن القيم في "زاد المعاد" 103/4 : (اعلم أن في الذباب عندهم قوة سمية يدل عليها الورم، والحكة العارضة عن لسعه، وهي بمنزلة السلاح، فإذا سقط فيما يؤذيه، اتقاه بسلاحه، فأمر النبي ﷺ أن يقابل تلك السمية بما أودعه الله سبحانه في جناحه الآخر من الشفاء، فيغمس كله في الماء والطعام، فيقابل المادة السمية المادة النافعة، فيزول ضررها، وهذا طب لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمتهم، بل هو خارج من مشكاة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموفق يخضع لهذا العلاج، ويقر لمن جاء به بأنه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنه مؤيد بوحي إلهي خارج عن القوى البشرية. وقد ذكر غير واحد من الأطباء أن لسع الزنبور والعقرب إذا دلك موضعه بالذباب نفع منه نفعا بينا، وسكنه، وما ذاك إلا للمادة التي فيه من الشفاء، وإذا دلك به الورم الذي يخرج في شعر العين المسمى شعرة بعد قطع رءوس الذباب أبرأه)اهـ. وانظر: إعلام الأنام لنور الدين عتر 77/1 - 78 , وتوضيح الأحكام لعبد الله البسام 148/1 . وانظر أيضا: شرح مشكل الآثار للطحاوي 342/8 , وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص 334 - 339)

(925) بداية المجتهد 37/1 , وانظر: الذخيرة للقرافي 181/1 - 182

قلت: والمعاصرون يذكرون وجها للتعليل أدقَّ, تَبَعا لما بلغه علم الطب من تقريرات وأبحاث.

فقد قال الشيخ عبد الله دراز معلِّقا على ما نقله الشاطبيُّ في مسألة الولوغ: (فكان - يعني مالكا - يُضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارةُ فمه، ومع ذلك؛ فما بال العدد، وما بال التراب، مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس؟ **هذا وقد ظهر الوجهُ**، وهو اكتشافُ المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيرا، وفي برازه الجرثومة المرضية "الميكروب" الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به)[926].

قلت: وقد بسط الكلام في بيان هذا بعضُ طلبة الطب في مصر في مقالٍ نشرته "مجلةُ المنار", بيَّنَ فيه حكمة تحريم لحم الخنزير ونجاسة الكلب, وقد جاء فيه ما نصُّه: (بقي علينا أن نتكلم في نجاسة الكلب، لا نقول: إن السبب في ذلك هو أنه عرضة للإصابة بداء الكَلَب فإنَّ هذا الداء لا يصاب به الكَلْب وحدَه بل قد تصاب به الهرة والبقرة والحصان وغيرُها، ومتى أصيب الكلب به عرفه الناسُ وقتلوه, فإنه متى أصيب به شل سريعا عن الحركة وسهل قتله, ومجرد لمسه في هذه الحالة لا يعدي بل لا بد من العض ودخول لعابه في جلد الإنسان. فلماذا يُعتبر الكلب نجسا في جميع أحواله ولا تعتبر البقرة والحصان كذلك؟ السبب في ذلك ما يأتي: في أمعاء أكثر الكلاب دودةٌ شريطية صغيرة جدا طولها 4 ملليمترات تسمى (تينيا إيكينوكوكس) فإذا راث الكلبُ خرجت البويضات بكثرةٍ في الروث فيلصق كثيرٌ منها بالشعر الذي بالقرب من دبره, فإذا أراد الكلب أن ينظف نفسَه بلسانه كما هي عادتُه تلوث لسانُه وفمه بها وانتشرت في بقية شعره بواسطة لسانه أو غيره، وهذا ما يحصل في كل نوبة, وبتكراره يصير جميع سطح جسمه ملوثا بهذه البويضات كما شوهد ذلك بالنظارات المكبرة. فإذا ولغ الكلب في إناء أو شرب ماء أو قبله إنسانٌ كما يفعل الإفرنج أو لمس جسده بيده أو بلباسه علقت بعضُ هذه البويضات بتلك الأشياء وسهل وصولها إلى فمه أثناءَ أكله أو شربه فتصل إلى معدته، وتخرج منها الأجنة فتثقب جدر المعدة وتصل إلى أوعية الدم فتصل إلى أعضاء الجسم الرئيسة وغيرها, وهناك تتم طور الحويصلات، ولكن هذه الحويصلات كبيرة فتسمى هنا أكياسا وهي تصيب الكبد كثيرا وأحيانا تصيب الأعضاء الأخرى كالمخ والقلب والرئة، ووجود هذه الأكياس يحدث أعراضا عديدة, فما يصيب منها الكبد قد يولد استسقاء زقيا بضغطها على الوريد البابي أو يرقانا, وقد يتقيح السائل الذي في قلب الكيس ويولد خراجا في الكبد, وربما انفتح

---

(926) الموافقات 196/3

هذا الخراج في تجويف البريتون فينشأ عنه التهاب بريتوني حاد فيموت الشخص بسببه, وإذا انفتح في تجويف البلوري تسبب عنه التهاب مع انسكاب. إلى غير ذلك من المضار، وإذا حصل هذا الكيس في المخ نشأ عنه صداع شديد وقيء متوال وفقد شعور وإحساس وتشنجات وشلل بعض الأعضاء على حسب موضعه من المخ, وإذا أصاب القلب ربما كان سببا في تمزقه فيموت الشخص في الحال.

كل ما قلناه ليس تخيلات شعرية ولا تصورات وهمية؛ بل هي أشياء شاهدها أطباء أوربا في بلادهم وعلموا سببها بالحس والمشاهدة. ونصحوا للناس بالابتعاد عن الكلب, ولكن أين من يسمع ولا أمرا دينيا يعتقد عندهم، فينهاهم؟

هذا ولما كان تمييز الكلب المصاب بهذه الدودة من غيره عسيرا جدا لأنه يحتاج إلى زمن وبحث دقيق بالمنظار المكبر الذي لا يعرف استعماله إلا قليل من الناس - كان اعتبار الشارع إياه نجسا هو عين الحكمة والصواب، فتبتعد الناسُ عنه وتأمن من شره.

فالحمد لله الذي جعل ديننا هاديا لنا في جميع أمورنا وأيده ويؤيده كلَّ يومٍ بالبراهين الحسية حتى يتضح للناس أنَّ الدين عند الله الإسلام ويظهر تأويلُ قوله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}) اهـ من "مجلة المنار" [927].

ولهذا قال الشيخ محمد رشيد رضا: (ومَن عَلِمَ ما ثبت في الطب من كون لعابه سببا للدودة الوحيدة أو الشريطية, فله أن يُرجِّحَ تعليلَ المبالغة في التطهير منه بها) [928].

((الاعتراض على النصوص بمخالفة ما دل عليه استقراءُ مقاصد الشريعة هو عين الاعتراض عليها بمخالفة الأصول والقياس))

ثم بعد كل ما تقدم من بحث ونظر فإنك تتبين أن معارضة النصوص والظواهر بدعوى مراعاة المصالح والمقاصد هي عين معارضة النصوص بدعوى مخالفتها للقياس, وهي دعوى دون إثباتها خرط القتاد.

قال ابن القيم: (قد ثبت أنَّ الله سبحانه قد أنزل الكتاب والميزان، فكلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه فالميزان الصحيح لا

---

(927) مجلة المنار 307/6 - 308 , وانظر أيضا: إتحاف الكرام لصفي الرحمن المباركفوري (ص 15) , وتوضيح الأحكام من بلوغ المرام للبسام 137/1 , وإعلام الأنام لنور الدين عتر 64/1 - 65 .

(928) التعليق على عمدة الأحكام (ص 13)



يتناقض في نفسه, ولا يتناقض الكتاب والميزان، فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النص الصريح والقياس الصحيح، بل كلُّها متصادقة متعاضدة متناصرة, يصدق بعضُها بعضا، ويشهد بعضُها لبعض, فلا يُناقض القياسُ الصحيح النصَّ الصحيح أبدا)[929].

وقال ابن تيمية: (مَن تدَبَّرَ الأدلةَ الشرعية: منصوصَها ومستنبَطَها، تبين له أنَّ القياسَ الصحيح هو التسويةُ بين المتماثلين، وهو من العدل الذي أمر اللهُ به ورسولُه، وأنه حقٌّ لا يجوز أن يكون باطلا، فإنَّ الرسولَ ﷺ بُعِث بالعدل، فلم يُسَوِّ بين شيئين في حكمٍ إلا لاستوائهما فيما يقضي تلك التسوية، ولم يُفرِّق بين اثنين في حكمٍ إلا لافتراقهما فيما يقتضي ذلك الفرق، ولا يجوز أن يَتناقَض قياسٌ صحيح ونصٌّ صحيح، كما لا يتناقض معقولٌ صريح ومنقولٌ صحيح، بل إذا ظَنَّ بعضُ الناس تعارُضَ النص والقياس، كان أحدُ الأمرين لازما: إما أنَّ القياسَ فاسِدٌ، وإما أنَّ النصَّ لا دلالةَ له)[930].

وقال أيضا: (أحق الناس بالحق مَن عَلَّقَ الأحكامَ بالمعاني التي علقها بها الشارع. وهذا موضعٌ تفاوت فيه الناسُ وتنازعوا: هل يُستفاد ذلك مِن خطاب الشارع؟ أو من المعاني القياسية؟ فقومٌ زعموا أنَّ أكثرَ أحكامِ أفعال العباد لا يتناولها خطابُ الشارع بل تحتاج إلى القياس, وقومٌ زعموا أنَّ جميعَ أحكامها ثابتةٌ بالنص وأسرفوا في تعلُّقِهم بالظاهر حتى أنكروا فحوى الخطاب وتنبيهَه كقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}, وقالوا: إن هذا لا يدل إلا على النهي عن التأفيف لا يُفهم منه النهيُ عن الضرب والشتم, وأنكروا تنقيحَ المناط, وادعوا في الألفاظ من الظهور ما لا تدل عليه, وقومٌ يُقَدِّمون القياسَ تارةً لكون دلالة النص غيرَ تامة أو لكونه خبرَ الواحد, وأقوامٌ يعارضون بين النص والقياس ويقدمون النص ويتناقضون.

ونحن قد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أنَّ الأدلة الصحيحة لا تتناقض, فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشرعية, ولا تتناقض دلالةُ القياس إذا كانت صحيحة ودلالة الخطاب إذا كانت صحيحة, فإنَّ القياسَ الصحيح حقيقةً التسويةُ بين المتماثلين, وهذا هو العدلُ الذي أنزل اللهُ به الكتابَ وأرسل به الرسل, والرسولُ لا يأمر بخلاف العدل, ولا يحكم في شيئين متماثلين بحكمين مختلفين, ولا يُحرِّم الشيءَ ويُحِلُّ نظيرَه.

---

(929) إعلام الموقعين 89/3

(930) درء تعارض العقل والنقل 342/7 , وانظر: الرد على المنطقيين له أيضا (ص 417 - 418)

وقد تأمَّلْنا عامةَ المواضعَ التي قيل: إنَّ القياسَ فيها عارضَ النصَّ، وأنَّ حكمَ النصِّ فيها على خلاف القياس، فوجدنا ما خصه الشارعُ بحكمٍ عن نظائره فإنما خصه به لاختصاصه بوصفٍ أوجب اختصاصَه بالحكم، كما خص العرايا بجواز بيعها بمثلها خرصا لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقالَ إلى البدل عند تعذر الأصل. فالخرص عند الحاجة قام مقامَ الكيل كما يقوم الترابُ مقام الماء والميتةُ مقام المذكَّى عند الحاجة، وكذلك قولُ من قال: القرض أو الإجارة أو القراض أو المساقاة أو المزارعة ونحو ذلك على خلاف القياس، إن أراد به أنَّ هذه الأفعالَ اختصت بصفاتٍ أوجبت أن يكون حكمُها مخالفا لحكم ما ليس مثلَها، فقد صدق، وهذا هو مقتضى القياس، وإن أراد أنَّ الفعلين المتماثلين حُكِم فيهما بحُكمَين مختلفين فهذا خطأ يُنزه عنه مَن هو دون الأنبياء صلوات الله عليهم، ولكن هذه الأقيسة المعارضة هي الفاسدةُ، كقياس الذين قالوا: {إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}، وقياس الذين قالوا "أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله؟" يعنون الميتة، وقال تعالى: {وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}.

ولعل مَن رزقه اللهُ فَهْمًا وآتاه من لدنه علما يجد عامةَ الأحكام التي تُعلم بقياسٍ شرعي صحيح يدل عليها الخطابُ الشرعي، كما أنَّ غاية ما يدل عليه الخطابُ الشرعي هو موافقٌ للعدل الذي هو مطلوبُ القياس الصحيح)[931].

وقال أيضا: (القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمعُ بين المتماثلين والفرقُ بين المختلفين، الأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث اللهُ به رسولَه. فالقياسُ الصحيح مثل أن يكون العلةُ التي عُلق بها الحكمُ في الأصل موجودةً في الفرعِ مِن غير مُعارِضٍ في الفرع يمنع حكمَها، ومثلُ هذا القياس لا تأتي الشريعةُ بخلافه قطُّ، وكذلك القياسُ بإلغاء الفارق وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرقٌ مؤثِّرٌ في الشرع، فمثلُ هذا القياسِ لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعةُ باختصاص بعضِ الأنواع بحكمٍ يُفارق به نظائرَه، فلا بد أن يَختص ذلك النوعُ بوصفٍ يُوجب اختصاصَه بالحكم ويمنع مساواتَه لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يَعلم صحتَه كلُّ أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالِفٌ للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث عَلِمْنا أنَّ النصَّ جاء بخلاف قياس، عَلِمْنا قطعا أنه قياسٌ فاسد، **بمعنى أن**

---

(931) مجموع الفتاوى 22/331 - 334



صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يُظن أنها مثلُها بوصفٍ أوجب تخصيصَ الشارع لها بذلك الحكم, فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا, لكن فيها ما يخالف القياسَ الفاسد, وإن كان من الناس من لا يعلم فسادَه)[932].

قلت: فالنصُّ على خلاف ما يُظن قضيةَ القياسِ يكون شاهدا على فساد ذلك القياس, لأنه لو كان صحيحا لثبت للفرع حكم الأصل, قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (إنَّ صحيحَ القياس إذا قِسْتَ الشيءَ بالشيء أن تَحكُمَ له بحُكْمِه)[933], فلما رأينا الشارع يُثبت للفرع خلاف ما أثبته للأصل تبيَّنَّا فساد ما ظنناه قياسا, وأنَّ الشارع ما فرق بينهما في الحكم إلا لمعنى اقتضى ذلك, ثم هذا المعنى قد يُوقف عليه وقد يتعذر ذلك فيكون الأمرُ تعبُّدا.

وعلى هذا يكون طردُ القياس في محل النص قياسا مع الفارق, لأنَّ الشرع ما خالف بين الصورتين إلا لفرق مؤثر, فيَفْسُدُ اعتبارُ القياس في ذلك المحل, لأنه عندئذ **قياسُ منصوصٍ على منصوصٍ مخالِفٍ له في الحكم**, وهو باطلٌ, لأنَّ القياسَ فرعُ عدمِ النص, فكيف يُقدَّم على النص؟

قال ابن تيمية: (نقل أبو طالب عن أحمد بن حنبل أنه قال: أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس, فيَدَعون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان, قال: وأنا أذهب إلى كلِّ حديثٍ جاء، ولا أقيسُ عليه, قال القاضي أبو يعلى[934]: وظاهرُ هذا يقتضي إبطالَ القول بالاستحسان، وأنه **لا يقاسُ المنصوصُ عليه على المنصوصِ عليه**.

قلت: مرادُ أحمدَ أني أستعملُ النصوصَ كلَّها، ولا أقيسُ على أحدِ النصين قياسا يُعارِض النصَّ الآخَر كما يفعل مَن ذكره، حيث يقيسون على أحد النصين، ثم يستثنون موضعَ الاستحسان إما لنصٍّ أو غيره، والقياسُ عندهم يوجب العلةَ الصحيحة، فينقضون العلة التي يدَّعون صحتَها مع تساويها في محالِّها.

---

(932) السابق 504/20 - 505

(933) الرسالة (ص 525)

(934) في العدة 1605/5. وعلق عليه أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد 89/4 بعدما نقل كلام شيخه أبي يعلى: وعندي أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل، ولهذا قال: يتركون القياس الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان. فلو كان الاستحسان عن دليلٍ ذهبوا إليه لم يكره، لأنه حق أيضا. وقال: أنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس، معناه: أني أترك القياس بالخبر. (هامش جامع المسائل)

وهذا مِن أحمدَ يُبين أنه يُوجب طردَ العلة الصحيحة، وأنَّ انتقاضها مع تساويها في محالِّها يُوجب فسادَها, ولهذا قال: لا أقيس على أحد النصين قياسا ينقضه النصُّ الآخر، فإنَّ ذلك يدل على فساد القياس.

وهو يستعمل مثلَ هذا في مواضع، مثل حديث أم سلمة, وفيه قوله - ﷺ -: "إذا أراد أحدُكم أن يضحي ودخل العشر فلا يأخذ من شعره ولا من بشرته شيئا"، مع حديث عائشة: "كنت أفتل قلائد هدي رسول الله - ﷺ -، ثم يبعث به وهو مقيم، فلا يحرم عليه شيء مما يحرم على المحرم".

والناس في هذا على ثلاثة أقوال:

منهم من يسوي بين الهدي والأضحية في المنع، ويقول: إذا أرسل المحرم هديا لم يحل حتى ينحر، كما يروى عن ابن عباس وغيره.

ومنهم من يسوي بينهما في الإذن، ويقول: بل المضحي لا يمنع عن شيء كما لا يمنع المهدي، فيقيسون على أحد النصين ما يعارض الآخر.

وفقهاءُ **الحديث** كيحيى بن سعيد والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم عَمِلُوا بالنصين، ولم يقيسوا أحدَهما على الآخر[935]، كما أن الله لما أحل البيع وحرم الربا لم يَقِسِ المسلمون أحدَهما على الآخر، وإنما هذا قياسُ المشركين, وكذلك لما أحل المُذَكَّى وحرَّم الميتة لم يقيسوا أحدَهما على الآخر، بل هذا قياسُ المشركين, وكذلك لما جاء الكتابُ والسنة بالقرعة، وجاءا بتحريم القمار, لم يقيسوا هذا على هذا، بل أجازوا القرعة، وحرَّموا الميسر والاستقسام

---

(935) قلت: وهذا - والله أعلم - معنى قولِ الشافعي في "الرسالة" (ص 217 - 218) : (وأما القياس على سنن رسول الله ﷺ فأصلُه وجهان... الوجه الثاني: أن يكون أحلَّ لهم شيئا جملةً وحرم منه شيئا بعينه, فيُحِلون الحلالَ بالجملة ويحرمون الشيء بعينه ولا يقيسون عليه على الأقلِّ الحرامِ, لأن الأكثر منه حلال, والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل, وكذلك إن حرم جملة وأحلَّ بعضَها, وكذلك إن فرض شيئا وخصَّ رسولُ الله التخفيفَ في بعضه), ولهذا قال في موضع لاحق من "الرسالة" (ص 547 - 548) : (نهى رسولُ الله ﷺ عن بيع التمر بالتمر إلا مثلا بمثل. وسئل عن الرطب بالتمر؟ فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟" فقيل: نعم، فنهى عنه. ونهى عن المزابنة, وهي كل ما عرف كيله مما فيه ربا من الجنس الواحد بجزاف لا يعرف كيله منه, وهذا كله مجتمع المعاني. ورخص أن تباع العرايا بخرصها تمرا يأكلها أهلُها رطبا, فرخصنا في العرايا بإرخاصه وهي بيع الرطب بالتمر وداخلة في المزابنة بإرخاصه, فأثبتنا التحريم محرما عاما في كل شيء من صنف واحد مأكول بعضه جزاف بعضه بكيل -: للمزابنة, وأحللنا العرايا خاصة بإحلاله من الجملة التي حرم, **ولم نبطل أحدَ الخبرين بالآخر, ولم نجعله قياسا عليه**). (ز)

بالأزلام، بخلاف مَن جعل القرعة من القمار أو من الاستقسام بالأزلام، ولم يعلق بها حكما, وأحمدُ أكثرُ الفقهاء عَمَلا بالقرعة، لِمَا كان عنده فيها من النصوص والآثار)[936].

وقد ذكر ابن تيمية جملةً من الفروع التي قيل فيها إنها على خلاف القياس, وبيَّن - رحمه الله - وجهَ انتظامِها في سلك القياس الصحيح, وأنها ما عُدِلَ بها عن نظائرها إلا لفرقٍ مؤثِّر, ووقع في أثناء كلامه: (فإن قيل: فهذا كلُّه على خلاف القياس؟ قيل: قد قدَّمْنا أنَّ الفرعَ اختص بوصفٍ أوجب الفرقَ بينه وبين الأصل, فكلُّ فرقٍ صحيح على خلاف القياس الفاسد, وإن أريد بذلك أنَّ الأصل والفرع استويا في المقتضي والمانع واختلف حكمُهما, فهذا باطل قطعا.

ففي الجملة: الشيء إذا شابَهَ غيرَه في وصفٍ وفارقه في وصف كان اختلافُهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفا لاستوائهما باعتبار الجامع, لكن هذا هو القياس الصحيح طردا وعكسا, وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين, وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يُوجب الحكمَ ويمنعه, فهذا قياس فاسد. والشرع دائما يُبطل القياسَ الفاسد, كقياس إبليس وقياس المشركين الذين قالوا: {إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا}, والذين قاسوا الميت على المذكى, وقالوا: "أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله؟", فجعلوا العلة في الأصل كونَه قتل آدمي, وقياس الذين قاسوا المسيح على أصنامهم فقالوا: لما كانت آلهتنا تدخل النار لأنها عبدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار, قال الله تعالى: {وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ}, وهذا كان وجه مخاصمة ابن الزبعرى لما أنزل الله: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ}, فإن الخطاب للمشركين لا لأهل الكتاب, والمشركون لم يعبدوا المسيحَ وإنما كانوا يعبدون الأصنام, والمراد بقوله: {وَمَا تَعْبُدُونَ} الأصنام, فالآية لم تتناول المسيحَ لا لفظا ولا معنى. وقولُ من قال: إن الآية عامة تتناول المسيحَ ولكن أخر بيان تخصيصها - : غَلَطٌ منه, ولو كان ذلك صحيحا لكانت حُجةُ المشركين متوجِّهة؛ فإنَّ مَن خاطب بلفظ العام يتناول حقا وباطلا لم يُبيِّن مرادَه توجه الاعتراضُ عليه, وقد قال تعالى: {وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا} أي: هم ضربوه مثلا كما قال: {مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا} أي: جعلوه مثلا لآلهتهم, فقاسوا الآلهة عليه وأوردوه موردَ المعارضة, فقالوا: إذا دخلت آلهتنا النار لكونها معبودة, فهذا المعنى موجودٌ في المسيح, فيجب أن يدخل النار, وهو لا يدخل النار, فهي لا تدخل النار, وهذا قياسٌ فاسد, لظنهم أنَّ العلة مجردُ كونه

(936) جامع المسائل 166/2 - 170



معبودا, وليس كذلك, بل العلة أنه معبودٌ ليس مستحقا للثواب, أو معبود لا ظلم في إدخاله النار, فالمسيح والعزير والملائكة وغيرهم ممن عُبِد من دون الله وهو من عباد الله الصالحين وهو مستحق لكرامة الله بوعد الله وعدله وحكمته فلا يعذب بذنب غيره, فإنه لا تزر وازرة وزر أخرى, والمقصود بإلقاء الأصنام في النار إهانة عابديها, وأولياء الله لهم الكرامة دون الإهانة, فهذا الفارق بين فساد تعليق الحكم بذلك الجامع. والأقيسة الفاسدة من هذا الجنس. فمن قال: إن الشريعة تأتي بخلاف مثلِ هذا القياس فقد أصاب, وهذا مِن كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث اللهُ بها رسولَه, ومن لم يخالف مثل هذه الأقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيئين باشتراكهما في أمرٍ من الأمور لزمه أن يسوي بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود, فيسوي بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين, فيكون من الذين هم بربهم يعدلون ويشركون, فإن هذا من أعظم القياس الفاسد, وهؤلاء يقولون: {تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ}, ولهذا قال طائفة من السلف: أول من قاس إبليس, وما عُبدت الشمسُ والقمرُ إلا بالمقاييس, أي: بمثل هذه المقاييس التي يَشتبه فيها الشيءُ بما يُفارقه, كأقيسة المشركين)[937].

قلت: وبهذا عُلِم أنَّ الشريعة لا يمكن أن يقع فيها شيءٌ على خلاف القياس الصحيح.

قال ابن اللحام في "القواعد والفوائد الأصولية" : (قال أبو العباس: ليس شيء من العقود وغيرها الثابتة المستقر حكمها على خلاف القياس, وقرر ذلك بأحسن تقرير, وبينه بأحسن بيان, ليس هذا موضع ذكر ذلك)[938].

وقد عقد ابن القيم في كتاب "إعلام الموقعين" فصلا (في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحدُ الأمرين لازمٌ فيه ولا بد: إما أن يكون القياس فاسدا، أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع), قال في أوله: (وسألت شيخنا - قدس الله روحه - عما يقع في كلام كثيرٍ من الفقهاء من قولهم "هذا خلاف القياس" لِمَا ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم، وربما كان مجمَعا عليه، كقولهم: طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة على خلاف القياس، وتطهير النجاسة على خلاف القياس، والوضوء من لحوم الإبل، والفطر بالحجامة، والسلم، والإجارة، والحوالة، والكتابة، والمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والقرض، وصحة صوم الآكل الناسي، والمضي في الحج الفاسد، كل ذلك على

---

(937) مجموع الفتاوى 539/20 - 542

(938) القواعد والفوائد الأصولية (ص 163)



خلاف القياس، فهل ذلك صواب أم لا؟ فقال: ليس في الشريعة ما يخالف القياس، وأنا أذكر ما حصَّلْتُه من جوابه بخطه ولفظه، وما فتح الله - سبحانه - لي بيُمْنِ إرشاده، وبركة تعليمه، وحسن بيانه وتفهيمه)[939].

ثم جلب كلامَ شيخه ابنِ تيمية مع الزيادة عليه والتصرُّف في بعضه, وأما كلام ابن تيمية بتمامه فتراه في المجلد العشرين من "مجموع الفتاوى" من (ص 504) حتى (ص 583)[940].

(تنبيه) : في صحيح الإمام البخاري تعليقا: (قال أبو الزناد[941]: "إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بُدًّا من اتباعها، مِن ذلك أنَّ الحائضَ تقضي الصيامَ ولا تقضي الصلاة").

قال الحافظ في "الفتح" : (قولُ أبي الزناد "إنَّ السنن لتأتي كثيرا على خلاف الرأي" كأنه يشير إلى قولِ عليٍّ: "لو كان الدين بالرأي لكان باطنُ الخف أحقَّ بالمسح من أعلاه". أخرجه أحمد وأبو داود والدارقطني, ورجالُ إسنادِه ثقات, ونظائرُ ذلك في الشرعيات كثير)[942].

قلت: ولا يُفهَم من هذا أنَّ السُّنن تأتي على خلاف قضية العقلِ والقياسِ الصحيح, فهذا قد تبيَّنَّا عدمَ إمكانِ وقوعِه في الشريعة, وإنما التحقيقُ أنَّ أحكامَ الشريعة على قسمين: قسم يهتدي العقلُ إلى معانيه ويتبين له جريانُه على القياس الصحيح, وقسم يتوقف فيه ولا يهتدي إلى وجه جريانه على وفق القياس, ولكنه لا يقضي عليه بمخالفة القياس والعدل.

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: أحكام الشريعة: منها ما يُدرِك العقلُ معانيَها فيستحسنها, ومنها ما تخفى عليه معانيها فيدق عنه وجه الحسن التفصيلي, فيقضي عليها بالحسن استنادا

(939) إعلام الموقعين 165/3

(940) وانظر: تيسير الفقه الجامع لاختيارات ابن تيمية (ص 53)

(941) قال الذهبي: (عبد الله بن ذكوان أبو الزناد ويكنى أبا عبد الرحمن. الفقيه المدني مولى قريش، يقال: إنه ابن أخي أبي لؤلؤة قاتل أمير المؤمنين عمر. سمع أنسا وأبا أمامة بن سهل وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب وسعيد بن المسيب والأعرج فأكثر عنه. روى عنه مالك وشعيب بن أبي حمزة والليث بن سعد والسفيانان وابنه عبد الله بن أبي الزناد وخلق كثير. وكان أحد الأئمة الأعلام. قال الليث: رأيت خلفه ثلاثمائة تابع من طالب فقه وطالب شعر وصنوف. قال: ثم لم يلبث أن بقي وحده وأقبلوا على ربيعة بن أبي عبد الرحمن. وقال أبو حنيفة: رأيت ربيعة وأبا الزناد وكان أبو الزناد أفقه الرجلين. وروى الليث عن عبد ربه بن سعيد قال: رأيت أبا الزناد دخل مسجد رسول الله ﷺ ومعه مثل ما مع السلطان من الأتباع فمن سائل عن فريضة ومن سائل عن الحساب ومن سائل عن الشعر ومن سائل عن الحديث ومن سائل عن معضلة. وقال بعض النقاد: أصح الأسانيد: أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة. وقال أحمد بن حنبل: هو أعلم من ربيعة قال: وكان سفيان يسمي أبا الزناد أمير المؤمنين في الحديث). تاريخ الإسلام 461/8

(942) فتح الباري 192/4

إلى الدليل الجملي القاضي بكونها من شرع الله الحكيم الخبير, لأن ما ثبت للجنس لزم ثبوته لكل معيَّن لا محالة, لكن هذا الضرب الثاني من الأحكام ليس في صحيح النظر العقلي ما يدفعه أو يعارضه أو يقضي بحسن ضده أو نقيضه.

وقد بين هذا ابنُ القيم في "إعلام الموقعين" حيث قال: (نصوص الشارع نوعان: أخبار، وأوامر، فكما أنَّ أخبارَه لا تخالف العقلَ الصحيح، بل هي نوعان: نوعٌ يوافقه ويشهد على ما يشهد به جملة أو جملة وتفصيلا، ونوع يعجز عن الاستقلال بإدراك تفصيله وإن أدركه من حيث الجملة، فهكذا أوامرُه سبحانه نوعان: نوعٌ يشهد به القياسُ والميزان، ونوعٌ لا يستقل بالشهادة به **ولكن لا يُخالفه**، كما أن القسم الثالث في الأخبار محالٌ, وهو ورودُها بما يرده العقلُ الصحيح[943], فكذلك الأوامرُ **ليس فيها ما يخالف القياسَ والميزان الصحيح**)[944].

ولهذا قال الشيخ محمد الخضر حسين: (الفرقُ بين ما لا يقف العقلُ على مصلحته الخاصة, وما ينبذه لاشتماله على فسادٍ راجح, لا يخفى إلا على ذي نظر سقيم)[945].

قلت: على أنَّ الذي يمعن النظرَ في المسح على الخف يجد أنَّ الاكتفاءَ بمسح ظاهره هو الموافقُ للرأي لا العكس, وهذا الذي كان دائما يَخطُر لي عند عروض حديث علي ﷺ, حتى رأيتُ من العلماء من أفصح عنه.

فقال ابن تيمية في "شرح عمدة الفقه" : (وقد بين علي ﷺ أن الرأي وإن اقتضى مسحَه لكونه محلَّ الوسخ والأذى إلا أنَّ السنة أحقُّ أن تتبع، **مع أنَّ رأيًا يخالف السنة رأيٌ فاسد**, لأنَّ أسفلَه مظِنةُ ملاقاةِ النجاسة وكثرة الوسخ, فيفضي إلى تلويث اليد من غير فائدة, إذ **ليس المقصودُ إزالةَ الوسخ عن الخف**, ولهذا لا يُشرع غسلُه, بل غسله كغسل الرأس, ولأن استيعابه بالمسح يفضي إلى إخلاقه وإتلافه من غير فائدة كما تقدم, وذلك لا يشرع)[946].

وقال الدهلوي في "حجة الله البالغة" : (لما كان المسحُ إبقاءً لنموذج الغسل لا يُراد منه إلا ذلك، وكان الأسفل مظنةً لتلويث الخفين عند المشي في الأرض, **كان المسحُ على ظاهرهما دون**

(943) انظر هامش (ص 74) من كتابنا هذا.

(944) إعلام الموقعين 3/89 - 90

(945) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 77)

(946) شرح العمدة (ص 273 - 274)

باطنهما معقولا وموافقا بالرأي، وكان ﷺ من أعلم الناس بعلم معاني الشرائع كما يظهر من كلامه وخُطَبه، لكن أراد أن يَسُدَّ مدخلَ الرأي, لئلا يُفسِد العامةُ على أنفسهم دينَهم)[947].

وقال ابن عثيمين في "شرح زاد المستقنع" : (وفي قوله: "لو كان الدين بالرأي" إشكالٌ، فإنَّ الرأي هو العقل, وهل الدينُ مخالفٌ للعقل؟ الجواب: لا، ولكن مراد علي ﷺ . إن صح نسبته إليه . هو بادي الرأي كما قال تعالى: {وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ}، أي: في ظاهر الأمر, **لأنه عند التأمُّلِ نجد أنَّ مسحَ أعلى** الخف هو الأولى، وهو الذي يدل عليه العقل، لأنَّ هذا المسحَ **لا يُراد به التنظيفُ والتنقية**، وإنما يراد به التعبد، ولو أننا مَسَحْنا أسفلَ الخف لكان في ذلك تلويثٌ له)[948].

وعلى هذا فلا ينبغي أن يُفهَم من كلام أبي الزناد أنَّ الفرق بين الصوم والصلاة في قضاء الحائض على خلاف قضية العقل, فيلزم أن الشريعة تفرق بين المتماثلين, بل قد أبدى العلماءُ فرقا مناسبا بين الأمرين, يَحسُن في العقل أن يُبتنى عليه الافتراقُ في الحكم.

قال ابن دقيق العيد: (الذي ذكره العلماءُ من المعنى في ذلك: أنَّ الصلاة تتكرر, فإيجابُ قضائِها مُفضٍ إلى حرج ومشقة, فعفي عنه، بخلاف الصوم, فإنه غيرُ متكرِّر, فلا يفضي قضاؤه إلى حرج)[949].

وقد عَدَّ الغزاليُّ هذا الفرقَ من جنس المعنى المناسب, فقال: (وكذلك إذا قلنا: حُطَّ قضاءُ الصلوات عن الحائض, لما فيه من الحرج والمشقة والكلفة مع تكرر الصلاة مرارا في اليوم والليلة, بخلاف قضاء الصوم, كان هذا الكلام مناسِبا مخيَّلا)[950].

ومعنى كونه مناسبا أنه معقولٌ ظاهر, يَحسُن في العقل بناءُ الفرق عليه, قال الغزالي: (نعني بالمناسبة معنى معقولا ظاهرا في العقل)[951].

وقال الحافظ ابن رجب في شرح كلام أبي الزناد: (وهذا يدل على أن هذا مما لا يُدرَك بالرأي، ولا يهتدي الرأيُ إلى وجه الفرق فيه[952].

---

(947) حجة الله البالغة 301/1

(948) الشرح الممتع 259/1 - 260

(949) إحكام الأحكام 161/1

(950) شفاء الغليل (ص 147)

(951) شفاء الغليل (ص 143)

(952) قلت: وهو اختيار إمام الحرمين, فقد قال الحافظ في "الفتح" 192/4 : (واختار إمام الحرمين أن المتبع في ذلك هو النص, وأن كل شيء ذكروه من الفرق ضعيف, والله أعلم).

وقد فرَّقَ كثيرٌ من الفقهاء من أصحابنا وأصحاب الشافعي بين قضاء الصوم والصلاة، بأنَّ الصلاة تتكرر كلَّ يومٍ وليلةٍ خمسَ مرات، والحيضُ لا يخلو منه كلُّ شهر - غالبا -، فلو أُمرت الحائضُ بقضاء الصلاة مع أمرها بأداء الصلاة في أيام طُهرها لشَقَّ ذلك عليها، بخلاف الصيام, فإنه إنما يجيءُ مرةً واحدة في السنة، فلا يشق قضاؤه.

ومنهم من قال: جنسُ الصلاة يتكرر في كل يومٍ من أيام الطهر، فيُغني ذلك عن قضاء ما تركته منها في الحيض، بخلاف صيام رمضان, فإنه شهرٌ واحد في السنة لا يتكرر فيها، فإذا طهرت الحائض أمرت بقضاء ما تركته أيامَ حيضها, لتأتي بتمام عدته المفروضة في السنة، كما يؤمر بذلك من أفطر لسفر أو مرض)[953].

وقال ابن القيم: (وأما إيجابُ الصوم على الحائض دون الصلاة فمِن تمام محاسن الشريعة وحِكْمتها ورعايتِها لمصالح المكلَّفين: فإنَّ الحيضَ لما كان منافيا للعبادة لم يُشرع فيه فعلُها، وكان في صلاتها أيامَ الطهر ما يغنيها عن صلاة أيام الحيض، فيحصُل لها مصلحةُ الصلاة في زمن الطهر؛ لتكرُّرِها كلَّ يوم، بخلاف الصوم، فإنه لا يتكرر، وهو شهرٌ واحد في العام، فلو سقط عنها فعلُه بالحيض لم يكن لها سبيلٌ إلى تدارُكِ نظيره، وفاتت عليها مصلحتُه، فوجب عليها أن تصومَ شهرا في طهرها؛ لتُحَصِّلَ مصلحةَ الصوم التي هي من تمام رحمة الله بعبده وإحسانه إليه بشرعه، وبالله التوفيق)[954].

ولهذا قال الكوراني[955]: (قال العلماء: **قياسُ الصلاة على الصوم قياسٌ مع الفارق**؛ لأنَّ قضاءَ الصلاة فيه حرج، بخلاف الصوم؛ فإنه في السنة مرة)[956].

وعلى هذا فإنَّ من ادعى عدمَ الفرق في مثل هذا إذا خَبَرْنا مقالتَه لم نجد معه سوى عدم الاهتداء إلى الفرق.

---

(953) فتح الباري لابن رجب 134/2

(954) إعلام الموقعين 46/2

(955) أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني، شهاب الدين الشافعي ثم الحنفي: مفسر. كردي الأصل، من أهل شهرزور. تعلم بمصر رحل إلى بلاد الترك فعهد إليه السلطان مراد بن عثمان بتعليم وليّ عهده (محمد الفاتح) وولي القضاء في أيام الفاتح، وتوفي بالقسطنطينية سنة (893)، وصلى عليه السلطان بايزيد. له كتب منها "غاية الأماني في تفسير السبع المثاني", و"الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للسبكي"، و"الكوثر الجاري" وهو شرح للبخاريّ في عدة مجلدات، و"شرح الكافية لابن الحاجب". [الأعلام للزركلي 97/1 - 98]

(956) الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري 296/4

وقد قال الزين بن المنير: (نظر أبو الزناد إلى الحيض فوجده مانعا من هاتين العبادتين[957]، وما سلب الأهليةَ استحال أن يتوجه به خطابُ الاقتضاء، وما يمنع صحة الفعل يمنع الوجوب، فلذلك **استبعد الفرقَ بين الصلاة والصوم**، فأحال بذلك على اتباع السنة والتعبُّدِ المحض)[958].

قلت: وبعيدٌ ما بين استبعادِ الفرق والعلمِ بعدم الفرق، والحجة تقوم بالعلم لا بالاستبعاد، والسنة إذا صحت لا يمكن أن يُعلَمَ قياسٌ صحيح مخالِفٌ لها.

وكنا قد قدمنا أنَّ من قال في شيءٍ إنه على خلاف القياس لا يعدو كونَه لم يتبينِ الفرقَ بين الجزئية المدعى عليها مخالفةُ القياس وبين نظائرها، فنهاية ما عنده عدم العلم بالفرق، وفرقٌ بين عدم العلم بالفرق والعلم بعدم الفرق، فالأول جهل والثاني علم، (والجهل لا يكون حجة) كما قال القاضي الدبوسي[959]، فافهم.

ومن هنا قال ابن السمعاني: (إنَّ النافي فيما نفاه لا يخلو من أحدِ أمرين، إما أن يدعي العلمَ بنفي ما نفاه أو لا يدعي العلمَ بانتفائه بل إنما يُخبر عن جهله وشَكِّه، فإن كان يخبر عن جهله وشكه فالدليلُ عنه ساقط، لأنَّ أهل النظر قاطبةً لا يُوجبون على من يدعي الشكَّ والجهل دليلا، ولا يقال لمن جهل أو شك: لِمَ جهلت أو شككت؟ ولو رام المدَّعي لذلك إقامة دليلٍ عليه لم يُمكنه ذلك. وإن كان النافي يدعي العلمَ بصحة ما نفاه، فيقال: من أين عَلِمْتَ نفيَ ما نفيتَه، أَبِاضطرارٍ أو باستدلال؟ ولا يمكنه دعوى الضرورة، لأنه لو كان ضرورة لشاركناه في ذلك، وإن قال: بدليلٍ علمتُ نفيَ ما نفيتُه، سئل عن ذلك: هل هو حجةُ عقلٍ أو سمعٍ؟ فإن قال: بسمع، قلنا: بيِّنْ ذلك، وإن قال: بعقل، قلنا له: بين ذلك. فدل أنه لا بد من دليلٍ يقيمه. واعلم أنه لا خلاصَ لهم من هذه المطالَبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضا، لأنه لا مطالبة على الجَهَلة، فأما تمني زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفي، غيرُ متصوَّر)[960].

---

(957) قال الكرماني في شرح كلام أبي الزناد: (قوله "من ذلك" أي: من جملة ما هو خلاف الرأي قضاءُ الصوم، فإنَّ مقتضاه أن يكون قضاؤهما متساويين في الحكم، لأنَّ كُلًّا منهما عبادةٌ تركت لعذر، لكن قضاء الصوم واجب فقط). الكواكب الدراري 121/9

(958) فتح الباري 192/4

(959) تقويم الأدلة (ص 400)

(960) قواطع الأدلة 384/3 - 386 ، وانظر: دلائل التوحيد للقاسمي (ص 110 - 111)

وقال ابن تيمية: (إنَّ كثيرا من الناس لا يُمَيز بين ما ينفيه لقيامِ الدليل على نفيه، وبين ما لم يُثْبِتْه لعدم دليلِ إثباتِه، بل تراهم [يَنْفُون][961] ما لم يعلموا إثباتَه, فيكونون قد قفوا ما ليس لهم به علم، وقالوا بأفواههم ما ليس لهم به علم، وهذا كثيرٌ من أهل الاستدلال والنظر, وأهلِ الإسناد والخبر)[962].

ولهذا قال الإسنوي: (لا يلزم من عدم الدلالة وجودُ الدلالة على العدم)[963].

وقال ابن تيمية: (عدم الدليل ليس دليل العدم)[964].

ولهذا لما ادعى ابن المطهر الحلي[965] أنَّ نصبَ الإمامِ المعصوم لا مفسدةَ فيه، أجابه ابن تيمية: (لا نسلم أنه لا مفسدةَ في نصبه, وهذا النفيُ العامُّ لا بد له من دليل، ولا يكفي في ذلك عدمُ العلم بالمفسدة، فإنَّ عدَمَ العلم ليس علما بالعدم)[966].

وقال في "التسعينية" : (النفيُ بلا دليلٍ قولٌ بلا علم، وعدمُ العلم ليس علما بالعدم, وعدم الدليل عندنا لا يُوجِب انتفاءَ المطلوب الذي يُطلَب العلمُ به والدليلُ عليه، **وهذا من أظهر البديهيات**)[967].

وقال الفخر الرازي: (عدمُ العلم لا يفيد العلمَ بالعدم)[968].

وقال الغزالي: (مَن جعل عدمَ معرفتِه الثبوتَ معرفةً لعدم الثبوت فهو في غاية الغباوة)[969].

---

(961) ليست في المطبوع, وأراها لا يستقيم المعنى دونها. (ز)

(962) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح 469/6

(963) نهاية السول 845/2

(964) بيان تلبيس الجهمية 521/2

(965) قال ابن حجر: (الحسين بن يوسف بن المطهر الحلي المعتزلي جمال الدين الشيعي, لازم النصير الطوسي مدة, واشتغل في العلوم العقلية فمهر فيها وصنف في الأصول والحكمة, وكان رأس الشيعة بالحلة, واشتهرت تصانيفه, وتخرج به جماعة, وشرحُه على مختصر ابن الحاجب في غاية الحسن في حَلِّ ألفاظِه وتقريب معانيه, وصنف في فقه الإمامية وكان قيِّمًا بذلك داعيةً إليه, وله كتابٌ في الإمامة رَدَّ عليه فيه ابنُ تيمية بالكتاب المشهور المسمى بالرد على الرافضي, وكانت وفاته في شهر المحرم سنة 726 أو في آخر سنة 725, وقيل اسمه الحسن بفتحتين) اهـ . مختصرا من الدرر الكامنة 188/2 - 189

(966) منهاج السنة 472/6 - 473

(967) التسعينية (ص 713 - 714) , وانظر: الفتاوى الكبرى 533/6

(968) الأربعين في أصول الدين 253/2

(969) أساس القياس (ص 23)

وقال صاحب كتاب "دستور العلماء" : (عدم الدليل على وجود الشيء لا يُوجب نفيَه, أي: نفيَ وجوده.

وقال بعض القاصرين: إنه يوجبه, لأنَّ دليل عدم وجود الجبال الشاهقة بحضرتنا معدوم, فلو لم يجب نفيُ مدلوله أعني وجودَها لجاز وجودُها بحضرتنا, وهذا الجوازُ باطل, فإنا نعلم عدمَ وجودها قطعا, فثبت أنَّ عدم دليلِ وجودِ الشيء يوجب نفيَه.

والجواب: أنَّ الدليل ملزوم, والمدلول لازمه, وانتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملزوم, لجواز كون اللازم أعمَّ من ملزومه, وعدم وجود تلك الجبال معلومٌ لنا بالبداهة بالاتفاق لا بعدم دليل وجودها, وإلا لكان العلمُ بعدمها استدلاليا بأن يقال: إنَّ دليلَ وجودِها معدوم, وعدم الدليل يوجب عدم المدلول, فعدمها ثابت.

وأيضا: ما المراد بعدم الدليل على وجود الشيء؟ إن أريد به أنه لا دليلَ في نفس الأمر, منعناه, لأنَّ عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمَه في نفس الأمر, وإن أريد أنه لا دليلَ عندنا فمُسَلَّم, لكن لا يفيد وجوبَ نفيه, لجواز أن يكون دليلُه موجودا في نفس الأمر وإن لم يكن معلومًا لنا)[970].

وعلى هذا: فإنَّ الجزئية التي يدعى مخالفتُها للقياس إن كان استثناؤها من المحظور فمدعي مخالفةِ القياس قد خفيت عليه المصلحةُ المرجَّحة على مفسدة الحظر, فمستنده عدم العلم بتلك المصلحة, ولا حجة في هذا كما تقرر, فبقيت دعواه في حيز المنع, وإن كان استثناؤها من الجواز فمدعي مخالفة القياس قد خفيت عليه المفسدة المرجَّحة على مصلحة الجواز, فمستنده كمستند الأول, وحكمه حكمه.

(بعضهم يقول في التعبدي: إنه على خلاف القياس)

ثم اعلم أن من العلماء من يقول في الأحكام التي لا تظهر معانيها وعللُها: إنها على خلاف الأصل وخلاف القياس, لا بمعنى أنَّ قياسًا أصوليا صحيحا انتهض على خلاف مقتضى دليل الأصل, ولكن بمعنى أنَّ هذا الحكم جرى على خلاف الأصل في الأحكام وهو المعقوليةُ والتعليل[971].

---

(970) دستور العلماء 225/2 - 226

(971) قال المقري في "قواعده" (ص 113) : (الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد), وقال البُلْقِيني في "الفوائد الجسام" (ص 144) : (إنَّ أكثرَ الشريعةِ معقولُ المعنى), ولهذا قال ابن دقيق العيد في "إحكام الإحكام" (ص 33) : (متى دار

فقد ذكر الزركشي في "البحر المحيط" أنَّ الأصل في استعمال العلماء قد يطلق (على إرادة البعيد الذي لا يُعقَل معناه كقولهم: خروج النجاسة من محل وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل)[972].

وذكر الغزالي في "شفاء الغليل" في جملة الأصول التي يمتنع القياسُ عليها: (ما لا تُعقَل منه علةٌ ولا علامة متعدية؛ فإذا لم يُعقل المعنى: تلقى العبد بالقبول، ولم يتصرف فيه. وقد يعبر عن هذا: بأنه على خلاف القياس. والمعنى به: أنه لا يجري فيه القياس)[973].

وقال لاحقا في نفس هذا الضرب من الأصول: (أن لا يعقل المعنى في مورد النص؛ فيجب الاقتصارُ عليه، ويسمى هذا الجنس: خارجا عن القياس، على تأويل أنه خارجٌ عن مجانسة الأصول المعلولة: من حيث أنَّ القياسَ لا جريان له فيها، لا لمخصِّصٍ ومانع، ولكن: لفقد المعنى)[974].

وقال الفناري في "فصول البدائع" : (ولا نعني بذلك (أي: الوارد على خلاف القياس) إلا ما لا يُدرَك مناسبتُه, لا أن العقل ينفيه بإدراك من حجج الله تعالى, ولا تناقض فيها)[975].

((حيث ثبت الحكم الشرعي بدليله فثَمَّ المصلحة والموافقة للقياس الصحيح))

قال ابن تيمية: (ما أمر الله به فهو لمصلحةٍ محضة أو غالبة, وما نهى الله عنه فهو مفسدةٌ محضة أو غالبة)[976].

وقال أيضا: (ما نهى اللهُ عنه ورسولُه باطلٌ ممتنعٌ أن يكون مُشتمِلا على منفعةٍ خالصة أو راجحة)[977].

وقال القرافي: (إن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة, ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة)[978].

الحكم بين كونه تعبدا أو معقولَ المعنى كان حملُه على كونه معقولَ المعنى أولى, لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى). وانظر: كتابنا "بلوغ المأمول في تحقيق مبادئ الأصول" 1/30 - 31

(972) البحر المحيط 96/7

(973) شفاء الغليل (ص 642)

(974) السابق (ص 653)

(975) فصول البدائع 354/2

(976) مجموع الفتاوى 91/27

(977) السابق 348/11

(978) الفروق 569/2



وقال الشوكاني: (إنَّ كلَّ جزئيٍّ من جزئياتِ الشريعة التي قام الدليلُ على طلبها والتعبُّدِ بها للكل أو البعض مطلقا أو مقيدا, لا بد أن يشتمل على جلب مصلحة أو مصالح, **عرفها مَن عرفها وجَهِلها مَن جهلها**, وكلُّ جزئي من جزئيات الشريعة الواردة بالنهي عن أمرٍ أو أمورٍ لا بد أن يكونَ المنهيُّ عنه مشتمِلا على مفسدةٍ أو مفاسِدَ تندفع بالنهي عنها, **ولمزيد التتبُّعِ وكثرةِ التدبُّرِ في ذلك مدخليةٌ جليلة**, لا سيما مع استحضار الاستعانة بالله والتوكل عليه والتفويض إليه)[979].

ولهذا فإنَّ الشاطبي جعل أولَ الجهات التي يُعرَف منها مقصدُ الشارع الأمرَ والنهي, فقال: (إنه يعرف من جهات: إحداها: مجردُ الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنَّ الأمر معلومٌ أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل, فوقوعُ الفعل عند وجود الأمر به مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي معلومٌ أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه, فعدمُ وقوعِه مقصودٌ له، وإيقاعُه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده, فهذا وجهٌ ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظرٍ إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصلُ الشرعي)[980]. ثم بين رحمه الله وجه التقييد بـ(الابتدائي التصريحي) فانظره.

قلت: وبهذا يكون مُعارِضُ الأوامر والنواهي بالمقاصد والمصالح مدعيا على الرب جل جلاله ما هو أعظم من العبث, إذ كيف يأمر الشارع بخلاف مقصوده, أو ينهى عن مقصوده, والفعل إذا تجرد عن المقصد كان عبثا فكيف بالفعل العائد على المقصود بالهدم والنقض؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

وعلى هذا يكون من العبث اطراح الجزئيات بدعوى معارضتها للكليات, وأنت إذا تدبرتَ هذا حقَّ التدبر وجدته مطابقا تمامَ المطابقة لما أصَّله وقعَّده الإمام الشاطبي فيما وسمناه بـ(قانون اعتبار المقاصد العامة والمصالح الكلية في الجزئيات), فارجع إليه مع إنعام النظر.

وإذا تحققتَ هذا كنتَ على يقينٍ من كون التعارُض بين المقاصد والنصوص حديثَ خرافة, لا تحقُّقَ له في الخارج البتة, وإنما هو محضُ وهمٍ محلُّه الأذهان لا الأعيان.

---

(979) أدب الطلب (ص 189)

(980) الموافقات 134/3



ثم إنَّ المقاصد ما عُرِفت إلا من تتبع تفاريع الشريعة وتصفح جزئياتها كما تقدم.

قال الشاطبي في "الموافقات" : (إنَّ تلقِّي العلمِ بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها, وإلا فالكلي من حيث هو كليٌّ غيرُ معلومٍ لنا قبل العلم بالجزئيات)(981).

ولهذا قال ابن عاشور: (إنَّ تتبُّعَ تصاريفِ الأحكام يُرشِد الفقيهَ إلى مقاصدها)(982).

وعلى هذا فلو عُورِضت الجزئياتُ والفروعُ بعد ذلك بالمقاصد, كان ذلك عودا على المقاصد بالهدم, لأنها أخذت من الفروع, فإذا أبطلنا حكم الفروع كان ذلك إبطالا للمقاصد نفسِها, وقد وقعت الإشارةُ إلى هذا في كلام الشاطبي في "القانون".

وهذا يشبه ما اعتُرِض به على مَن قَدَّمَ العقلَ على النقل, مِن أنَّ ذلك مستلزمٌ لنقض حكم العقل نفسه.

قال محمد ابن الوزير اليمني: (فإن قيل: تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض, لأنَّ السمعَ عُلِم بالعقل, فهو أصلُه, ولو بطل العقلُ بطل السمعُ والعقل معا, وهذه من قواعد المتكلمين. قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأنَّ العلومَ يستحيل تعارُضُها في العقل والسمع, **فتعارُضها تقديرُ محالٍ**, فإنه لو بطل السمعُ أيضا بعد أن دل العقل على صحته لَبَطَلا معًا أيضا, لأن العقل قد كان حَكَم بصحة السمع وأنه لا يَبْطُل, فحين بطل السمع عَلِمنا ببطلانه بطلانَ الأحكام العقلية, وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في شرح جمع الجوامع)(983).

قلت: وهكذا القولُ في المقاصد, فإنَّ العلم بها حاصلٌ بواسطةِ العلم بتفاصيل الشريعة وجزئيات أحكامها, فلو عادت المقاصد على الجزئيات بالإبطال, كان ذلك إبطالا للمقاصد نفسها.

وإذا عرفت أنَّ معارضة النصوص بالمقاصد والمصالح أصلُها معارضة النصوص بالرأي والقياس, وكلاهما راجع إلى النظر العقلي السقيم - لأن النظر العقلي الصحيح إما أن يشهد

---

(981) السابق 3/174 - 175

(982) أليس الصبح بقريب (ص 173) . وقال الشيخ أحمد الريسوني: (نظرية المقاصد يسندها ويوقف عليها استقراءُ تفاصيلِ الشريعة، فإن من تصفح أحكام الشريعة ونصوصها في مختلف مناحيها ومجالاتها أدرك الكثيرَ من حِكَمِها وعِلَلِها ومراميها. ومن نظر في آثارها ونتائجها رأى ما وراءها من مصالح تجلبها ومفاسد تدفعها. ومن تأمل في هذه وتلك، خرج بتصور شامل متكامل عن مقاصد الشريعة ومراميها. وتلك هي: نظرية المقاصد) اهـ . نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص 30)

(983) إيثار الحق على الخلق (ص 117 - 118)



للحكم الشرعي بالحسن وإما أن يغمض عنه وجه الحسن, ولكن أن يعارض الحكمَ الشرعي نظرٌ عقلي صحيح فهذا لا يكون - , تبين لك أن هذه المعارضة إنما هي من جنس الطاغوت الرابع الذي ذكره ابن القيم في كتاب "الصواعق", وهو معارضة النقل بالعقل.

فقد قال في كتابه: (الفصل الرابع والعشرون: في ذكر الطواغيت الأربع التي هدم بها أصحابُ التأويلِ الباطلِ معاقلَ الدين, وانتهكوا بها حرمة القرآن, ومحوا بها رسومَ الإيمان, وهي:

1 - قولهم: إن كلام الله وكلام رسوله أدلةٌ لفظية لا تفيد علما ولا يحصل منها يقين[984].

2 - وقولهم: إن آيات الصفات وأحاديث الصفات مجازات لا حقيقة لها.

3 - وقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة التي رواها العُدول وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد العلمَ وغايتها أن تفيد الظن.

4 - وقولهم: إذا تعارض العقلُ ونصوصُ الوحي, أخذنا بالعقل ولم نلتفت إلى الوحي.

فهذه الطواغيت الأربع هي التي فعلت بالإسلام ما فعلت, وهي التي مَحَتْ رُسومَه وأزالت معالِمَه وهدمت قواعدَه, **وأسقطت حرمةَ النصوص من القلوب**, ونهجت طريقَ الطعن فيها لكلِّ زنديقٍ وملحد, فلا يحتج عليه المحتجُّ بحجةٍ من كتابِ الله أو سنة رسوله إلا لجأ إلى طاغوتٍ من هذه الطواغيت واعتصم به واتخذه جُنَّةً يَصُدُّ به عن سبيل الله, والله تعالى بحوله وقوته ومَنِّه وفضله قد كسر هذه الطواغيت طاغوتا طاغوتا على ألسنة خلفاء رسله وورثة أنبيائه, فلم يزل أنصارُ الله ورسولِه يصيحون بأهلها من أقطار الأرض ويرجمونهم بشُهُب الوحي وأدلة المعقول, ونحن نفرد الكلامَ عليها طاغوتا طاغوتا) الخ كلامه[985].

وقد عرفتَ بُطلانَ كلِّ ما يُعترَض به على النصوص, لأنها وحيٌ حق, وماذا بعد الحق إلا الضلال, ولهذا قال ابن القيم في قولهم (هذا خلافُ القياس) : (هذا يُبطِل أصلَ القياس، فإنه إذا جاز ورودُ الشريعة بخلاف القياس عُلِم أنَّ القياس ليس من الحق، وأنه عينُ الباطل، فإنَّ الشريعة لا تَرِد بخلافِ الحقّ أصلا)[986].

وقال الجويني في نقض القول بأنَّ خبر الواحد إذا ورد مخالفا للقياس كان مردودا: (لا شكَّ أنَّ أصلَ القياسِ الخبرُ, فالواجبُ أن يُطلَب الموافقةُ بين الفرع والأصل, إن كان القياس موافقا للأصل, وهو الخبر, كان مقبولا, وإن كان مخالفا للأصل عُلِمَ بطلانُه, فأمَّا أنْ يُطلَب

---

(984) انظر: هامش (ج 1 ص 45 - 48) من كتابنا "بلوغ المأمول".

(985) الصواعق المرسلة 632/2 - 633

(986) إعلام الموقعين 7/3

موافقةُ الأصلِ الفرعَ حتى تُسَوَّى الأصولُ على الفروع, فذاك مستحيلٌ عقلا ونقلا, بل الفروعُ تسوى على الأصول أبدا)[987].

وقد قال الإمام الشافعي: (يَسقُطُ كلُّ شيءٍ خالف أمرَ النبي - ﷺ - , ولا يقوم معه رأيٌ ولا قياس, فإنَّ الله عز وجل قطع العذرَ بقوله - ﷺ -)[988].

وهكذا كلُّ مصلحةٍ يُدَّعى أن النصَّ على خلافها, فهي مصلحةٌ باطلة ساقطة ألغتها الشريعة, عَلِم ذلك مَن عَلِمه وجَهِلَه مَن جهله.

ثم إن الأحكام الشرعية التي قام عليها الدليلُ الصحيح من المحال أن تكون معارِضة لمقاصد الشريعة, هذا لا يكون أبدا, فقد سلف أنَّ المقاصد مأخوذة من ألفاظ الشريعة ونصوصها, وقد قال الشاطبي: (إنَّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع)[989], فالمقاصد لازمةٌ للنصوص, والأحكامُ الشرعية كذلك مأخذُها النصوص, فهي لازمةٌ لها أيضا, والنصوصُ حقٌّ بلا مرية, ومحالٌ أن يلزم الحقَّ أمران متنافيان.

بيانُه: أن المتنافيين لا يَصْدُقان جميعا, ضرورةَ استحالة اجتماع النقيضين والضدين, وعليه فيلزم كذِبُ أحدِهما لا محالة, ثم الفرضُ أنَّ هذا الطرف الكاذب لازمٌ للحق, واللازم يلزم من فساده فسادُ ملزومِه كما هو معلوم, فلو كان هذا لازما للحق للزِمَ بطلانُ الحق, وهو تناقضٌ محال, وما لزمه المحالُ محالٌ, فاستحال أنْ تتنافى لوازمُ الحق, ولهذا قال ربُّنا جل جلاله: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}, أي: تفاوتا وتناقضا كثيرا، قاله ابن عباس[990], وقال ابن عطية: (أي: لو كان من كلام البشر لدخله ما في كلام البشر من القصور، وظهر فيه التناقضُ والتنافي الذي لا يمكن جمعُه)[991], وقال ابن كثير: (ليس شيء

(987) مغيث الخلق للجويني (ص 33)

(988) الأم 250/2

(989) الموافقات 401/5

(990) تفسير البغوي 254/2

(991) المحرر الوجيز 83/2 . وقال ابن عاشور: (ووصف الاختلاف بالكثير في الطرف الممتنع وقوعه بمدلول (لو), ليعلم المتدبر أنَّ انتفاءَ الاختلاف مِن أصله أكبرُ دليلٍ على أنه من عند الله، **وهذا القيدُ غير معتبر في الطرف المقابل لجواب (لو)**، فلا يقدر ذلك الطرف مقيدا بقوله: كثيرا, بل يقدر هكذا: لكنه من عند الله, فلا اختلاف فيه أصلا). التحرير والتنوير 138/5

من عند الله بمختلف ولا متضاد لقوله: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا})[992].

وقال الشاطبي: (إن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآنَ مبرَّءا عن الاختلاف والتضاد، ليحصل فيه كمالُ التدبُّرِ والاعتبار، فقال سبحانه وتعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}، فدل معنى الآية على أنه بريءٌ من الاختلاف، فهو يُصَدِّقُ بعضُه بعضا، ويعضد بعضه بعضا، من جهة اللفظ ومن جهة المعنى.

فأما جهة اللفظ فإنَّ الفصاحة فيه متوازرة مطردة، بخلاف كلام المخلوق، فإنك تراه إلى الاختلاف ما هو، فيأتي بالفصل من الكلام الجزل الفصيح فلا يكاد يختمه إلا وقد عرض له في أثنائه ما يغض عليه من منصب فصاحته، وهكذا تجد القصيدة الواحدة منها ما يكون على نسق الفصاحة اللائقة، ومنها ما لا يكون كذلك.

وأما جهة المعنى، فإن معاني القرآن على كثرتها أو على تكرارها بحسب مقتضيات الأحوال على نمطٍ وبلوغِ غاية في اتصالها إلى غايتها، من غير إخلالٍ بشيء منها، ولا تضاد ولا تعارض، على وجه لا سبيل إلى البشر أن يدانوه، ولذلك لما سَمِعَتْه أهلُ البلاغة الأُولى والفصاحة الأصلية . وهم العرب . لم يعارضوه، ولم يغيروا في وجه إعجازه بشيء مما نفى الله تعالى عنه، وهم أحرصُ ما كانوا على الاعتراض فيه والغَضِّ من جانبه، ثم لما أسلموا وعاينوا معانيه وتفكروا في غرائبه، لم يزدهم البحثُ إلا بصيرةً في أنه لا اختلافَ فيه ولا تعارض، والذي نُقل من ذلك يسيرٌ توقفوا فيه توقفَ المسترشِد حتى يرشدوا إلى وجه الصواب، أو توقفَ المتثبت في الطريق)[993].

ولهذا قال ابن تيمية: (النبي ﷺ معصوم, فلا يجوز أنْ يَصدُرَ عنه خبران متناقضان في الحقيقة, ولا أمران متناقضان في الحقيقة إلا وأحدُهما ناسخٌ والآخر منسوخ, وأما غيرُ النبي ﷺ فليس بمعصوم, فيجوز أن يكون قد قال خبرين متناقضين وأمرين متناقضين ولم يشعر بالتناقض)[994].

---

(992) تفسير ابن كثير 12/2

(993) الاعتصام 268/3 - 269

(994) نقض المنطق (ص 138) . وقال الشاطبي: (إنَّ الاختلاف بين المكلَّفين في بعض معانيه أو مسائله لا يستلزم أن يكون فيه نفسه اختلاف، فقد اختلفت الأمم في النبوات ولم يكن ذلك دليلا على وقوع الاختلاف في نفس النبوات، واختلفت في مسائل كثيرة من علوم التوحيد ولم يكن اختلافهم دليلا على وقوع الاختلاف فيما اختلفوا فيه، فكذلك ما نحن فيه). الاعتصام 271/3

ومن هنا كان تنافي اللوازم دليلا على تنافي الملزومات, قال الشيخ محمد الدسوقي: (التباين في اللوازم دليلٌ على التباين في الملزومات)(995).

وإلى هذا ترجع طريق الفرق عند الفقهاء, وحاصلُ هذه الطريق كما قال الغزالي: (أنَّ كلَّ شيئين وُجد ثالثٌ يُوصَف به أحدُهما دون الآخر فهما متباينان بالضرورة, وهو معنى الفرق, فإنَّ التباينَ والافتراقَ واحد. وبيانه: أنَّ النفس شيءٌ والجسم شيء, وقد وجدنا قبولَ الانقسام وهو شيءٌ ثالث يَثبُت للجسم ويُسْلَب عن النفس, فيدل على الفرق بين الجسم والنفس, وأن النفس ليست بجسم والجسم ليس بنفس, إذ لو كان النفسُ جسما لكان قبولُ الانقسام الذي اتصف به الجسمُ تتصف به النفس, فلما لم تتصف به عُلِم بالضرورة الفرق)(996).

قلت: وبعد هذا كلِّه فالكلمة الجامعة هي أنَّ معارضة فروع الشريعة بمقاصدها, أو الاستغناء بأحكام كلياتها ومقاصدها عن أحكام جزئياتها وفروعها, كل ذلك في الحقيقة نقضٌ لجملة الشريعةِ أصولِها وفروعها, ولهذا فإنا نرى من يروم نقض الشريعة يسلك نحو هذه الذريعة الفاسدة المكشوفة.

وقد وقعت الإشارة إلى بعض هذا في كلام الشيخ محمد الصالح بن مراد حيث قال في كتابه "الحِدَاد على امرأة الحَدَّاد" : (ثم بيَّنَ وسائلَ الهدم في تمهيده من النسخ بالآراء العاطلة استنادا لأوهام باطلة كما صرح صفحة 6 إذ قال: "ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخَ نصوصٍ بنصوص وأحكام بأحكام, اعتبارا لهذه السُّنَّة الأزلية, فكيف إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمامَ الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير".

وكأنَّ هذا لم يَكْفِ الحدَّاد لطول زمن الهدم بالنسخ في نظره, فعمد إلى القضاء على أحكام الشريعة فعلا بسرعة, **بجَعْلِ الإسلام مقصورا على أصولٍ عامة ولم يعتبر ما ورد فيه من التشريع** وأسقط جميعَ ذلك من عالم الوجود كأن تلك الأحكام لم تكن شيئا مذكورا, إذ قال في صفحة 6 : "بعبارة أدق وأوضح أريد أن أقول يجب أن نعتبر الفرقَ الكبيرَ بين ما أتى به الإسلامُ وجاء من أجله **وهو جوهره ومعناه** فيبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس وما هو في معنى هذه الأصول, وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية الخ".

---

(995) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص 179)

(996) أساس القياس (ص 29)

بل إنه زاد ذلك تأييدا بأنَّ الإسلامَ لم يأت بشيءٍ زائدا على الشرائع الأخرى, وهو الذي يُعتبر من أعظم مزايا الإسلام ويتمنى الرهبان تحقيقَه منذ زمان حيث **أدخل الشريعةَ الإسلامية في عموم الشرائع قاطعا النظرَعن أحكامها**, فقال في صفحة 7 : "إن عامة الشرائع ترجع في حقيقة جوهرها إلى أمرين عظيمين: الأخلاق الفاضلة, وحاجة الإنسان في العيش, ومن أجل ذلك أوضح نبيُّنا محمد ﷺ حكمتَه البالغة التي جاء من أجلها إذ قال: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

وذلك يفيد المقصدَ المهم الذي بُعث به النبيُّ عليه الصلاة والسلام في نظر الحداد, وأن ما عدا ذلك من الأحكام الواردة عن النبي ﷺ أمورٌ متممة جاء بها على مقتضى ذلك الزمن الذي لم يَكمُل فيه الإنسانُ ويرتقي, فللحداد أنْ يشرع ما شاء من الأحكام وينسخ ويهدم ما ورد عن الشارع الحكيم)[997].

وقال الشيخ أيضا: (اعتمد الكاتب في الوصول إلى حل وحدة الشريعة وهدم كيانها على شبهةٍ يعلمها كلُّ الناس وهي أنَّ الأفكار قد تطورت والحوادث قد تبدلت وتغيرت, وأنه لا سبيل لأن نبقى واقفين بالشريعة الإسلامية حيث وقف بها أوائلُنا. ونحن نرى المقنِّنين من الأروبيين كلَّ يومٍ يستخرجون أحكاما لائقة بزمانهم يُسايرون في ذلك ما تقتضيه الحياةُ العلمية والعملية معا, فكما أنَّ الحياة آخذةٌ في الارتقاء من الجهتين المذكورتين كذلك يجب في التقنين أن يسايرهما.

وعمدته في هذه الشبهة أصحابُ القوانين الوضعية من الأروبيين بل حتى بعض المسلمين الذين لا يعلمون من تاريخ التشريع الإسلامي شيئا ويريدون أن يجعلوا التقنين الوضعي كالسماوي, ويزيدون بيانا لتلك الدعوى وتأييدا بأنَّ التشريعَ يبلى كالثوب ويترهل, فكما أن الثوب البالي لا يصلح للاستعمال ولا يفي بالمقصود من التوقي من الحر والبرد فكذلك التشريع إذا طال عليه الزمن يصير غيرَ صالح للاستعمال ولا يحصل منه المقصود من تنظيم المصالح وتنسيقها تحت حكمه وسيطرته.

وقد أدى ذلك الحداد إلى القول بأنَّ نسخَ الأحكام ممكنٌ بسيط, ولو كانت الأحكام منصوصا عليها ومصرَّحا بها بالرغم على أنَّ الشريعة سماوية, ويستدل لسهولة ذلك بوقوع النسخ في حياته ﷺ, فهو يريد أن ينسخ الشريعة الإسلامية برأيه بعد النبي ﷺ, ولا يلاحظ تقرُّرَها وكمالَها ولا يلتفت إلى ما يقوله المسلمون وأجمعوا عليه, فتلك النصوص في نظره

(997) الحِدَاد على امرأة الحَدَّاد (ص 8 - 9)

ليست من دين الله ولا يحل العملُ بها وتجب مخالفتها, وفي ذلك من الجهل والكفر ما لا يدخل تحت حصرٍ ولا يحيط به قول.

وهذه طريقةٌ من طرق الهدم, وأصرحُ منها وأوضحُ في الوصول للنتيجة المزعومة ما قاله بعضُ مَن يَنسُب نفسَه للإسلام إنَّ أعظم طريقة لحل قضايا الإسلام أن ينبذ المسلمون ما يعرفونه من الدين, ويستقبلون العمل من جديد.

فغايةُ جميعِهم ترمي إلى الهدم وإبطال الشريعة وإن اختلفوا في الطريق أو في ظهور القصد من البداية أو خفائه)[998].

قلت: ومن هذا الجنس ما ذكره الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على "الموافقات" عن (بعض من يدعي لنفسه الفهمَ والاستنباطَ في الشريعة في هذا الزمان أنه لا يُوجد حكمٌ شرعي في غير العبادات إلا وهو قابلٌ للتغيير، ويستدل على ذلك بأمورٍ ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: "إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم، فإنما أنا بشر"، وقولهم: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهها، ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليَفْهَمَ معناها، **فهَدَمَ بهذا الشريعةَ كلَّها**، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أنَّ الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعا المصلحةُ هي ما يوافق هواه، وما يظهر له ببادئ الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصدَ الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصدا ومصلحة)[999].

ولهذا فإنهم في "الموسوعة الفقهية" لما نبهوا على بطلان دعوى أنَّ السنة ليست مصدرا للتشريع[1000], قالوا: (وهناك فرقة أخرى لا تقل خطرا عن هذه الفرقة تقول: إننا نقبل السنة

---

(998) الحِدَاد على امرأة الحَدَّاد (ص 21)

(999) الموافقات 142/5

(1000) قال الإمام أحمد: "من كذَّب بالرواية فهو زنديق". [طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 95/1] وقال ابن تيمية: (لما بلغ الإمام أحمد عن ابن أبي قتيلة أنه ذكر عنده أهل الحديث بمكة فقال: قوم سوء. فقام الإمام أحمد وهو ينفض ثوبه ويقول: زنديق زنديق زنديق. ودخل بيته. فإنه عرف مغزاه). [مجموع الفتاوى 96/4] وقال أبو عبد الله الحاكم: سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن إسحاق الفقيه وهو يناظر رجلا، فقال الشيخ: حدثنا فلان، فقال له الرجل: دعنا من حدثنا، إلى متى حدثنا، فقال له الشيخ: "قم يا كافر، ولا يحل لك أن تدخل داري بعد هذا"، ثم التفت إلينا، فقال: "ما قلت قط لأحد لا تدخل داري إلا لهذا". [معرفة علوم الحديث (ص 4)] وقال ابن حزم: (ولو أن امرأ قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن, لكان كافرا بإجماع الأمة). [الإحكام 80/2] وقال ابن الوزير اليماني: (الآثار النبوية هي ركن الإيمان, وأخت القرآن, وهي شعار الفقه والدثار, وعليها في أمور الإسلام المدار). [الروض الباسم 182/1] وقال الشوكاني: (والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورةٌ دينية, ولا يُخالِف في ذلك إلا من لا حظَّ له في دين الإسلام). [إرشاد الفحول 97/1] وقال السيوطي: (اعلموا - رحمكم الله - أن من أنكر كونَ حديثِ النبي صلى الله

كمصدر تشريعي فيما يتصل بالعبادات، أما ما يتصل بأمورِ الدنيا من تشريعاتٍ أو سلوكٍ فليست بحجةٍ علينا، ويتعلقون بشبهةٍ واهية، وهي حادثةُ تأبيرِ النخل، وحاصلُها أنَّ رسولَ الله ﷺ حينما هاجر إلى المدينة رأى أهلَها يؤبرون النخل, أي: يلقحون إناث النخل بطلع ذكورها، فقال لهم: لو لم تفعلوا لصلح، فتركوه فشاص؛ أي: فسد وصار حمله شيصا, وهو رديء التمر, فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلتَ كذا وكذا، قال: "أنتم أعلمُ بأمر دنياكم"[(1001)].

هذا الخبرُ إن دل على شيءٍ فإنما يدل على أنَّ الأمور الدنيوية التي لا صلةَ لها بالتشريع تحليلا أو تحريما أو صحة أو فسادا، بل هي من الأمور التجريبية، لا تدخل تحتَ مهمةِ الرسول صلى الله عليه وسلم كمُبَلِّغٍ عن ربه، بل هذا الحديثُ يدل على أنَّ مثل هذه الأمور خاضعةٌ للتجربة، والرسولُ ﷺ بهذا كان قدوةً عملية لحَثِّنا على أنَّ الأمور الدنيوية البحتة التي لا علاقة لها بالتشريع ينبغي علينا أن نبذل الجهدَ في معرفةِ ما هو الأصلحُ من غيره، وشتان بين هذه الحادثة وبين أن يَرِدَ عن الرسول ﷺ أنَّ هذا حلالٌ أو حرام، أو أنَّ هذا الأمر موجب للعقوبة أو غير موجب، أو أن هذا البيع صحيح أو غير صحيح؛ لأنَّ هذه الصورَ من صلب وظيفةِ الرسول ﷺ الذي أوجب اللهُ علينا طاعتَه في كل ما يبلغ عن ربه)[(1002)].

عليه وسلم قولا كان أو فعلا بشرطه المعروف في الأصول حجةً، كفَر وخرج عن دائرة الإسلام وحُشِر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فِرَق الكفرة. روى الإمام الشافعي ﷺ يوما حديثا وقال: إنه صحيح, فقال له قائلٌ: أتقول به يا أبا عبد الله؟ فاضطرب وقال: يا هذا أرأيتني نصرانيا؟ أرأيتني خارجا من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زنارا؟ أروي حديثا عن رسول الله ﷺ ولا أقول به). [مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة (ص 5 - 6)]. وانظر: "الإبانة الكبرى" لابن بطة 223/1 - 227 . (ز)

(1001) قال بعضُهم في هذا الحديث: (وهو من أدلة النبوة وأعلامها, فإن من خفي عليه مثلُ هذا من أمر الدينا وما أجرى اللهُ به عادتَه فيها, ثم جاء من العلوم التي لا يمكن البشر أن يطلع عليها البتة إلا بوحي من الله, فأخبر عما كان وما يكون وما هو كائن من لدن خلق العالم إلى أن استقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار, وعن غيب السموات والأرض, وعن كل سبب دقيق أو جليل تنال به سعادة الدارين, وكل سبب دقيق أو جليل تنال به شقاوة الدارين, وعن مصالح الدنيا والآخرة وأسبابهما, مع كون معرفتهم بالدنيا وأمورها وأسباب حصولها ووجوه تمامها أكثر من معرفته, كما أنهم أعرف بالحساب والهندسة والصناعات والفلاحة وعمارة الأرض والكتابة, فلو كان ما جاء به مما يُنال بالتعلم والتفكر والتطير والطرق التي يسلكها الناسُ لكانوا أولى به منه وأسبق إليه, لأن أسباب ما يُنال بالفكر والكتابة والحساب والنظر والصناعات بأيديهم, فهذا من أقوى براهين نُبُوَّته وآيات صدقه, وأن هذا الذي جاء به لا صنعَ للبشر فيه البتة, ولا هو مما يُنال بسعي وكسب وفكر ونظر, إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى الذي يعلم السر في السموات والأرض أنزله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول). مفتاح دار السعادة لابن القيم 267/2 - 268 . (ز)

(1002) الموسوعة الفقهية الكويتية 45/1 - 46



وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على مسند الإمام أحمد: (وهذا الحديث مما طنطن به ملحدُو مصرَ وصنائعُ أوربا فيها، من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلا يُحاجُّون به أهلَ السنة وأنصارَها وخدامَ الشريعة وحماتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئا من السنة، وأن ينكروا شريعةً من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أنَّ هذه من شؤون الدنيا، يتمسكون برواية أنس: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"، والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصلِ الدين، ولا بالألوهية، ولا بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة نفوسهم، ومَن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهرا ويؤمن قلبه فيما يخيل إليه، لا عن ثقةٍ وطمأنينة، ولكن تقليدا وخشية, فإذا ما جد الجد، وتعارضت الشريعة -الكتاب والسنة- مع ما درسوا في مصرَ أو في أوربا، لم يترددوا في المفاضلة، ولم يُحجموا عن الاختيار، فضَّلُوا ما أخذوه عن سادتهم، واختاروا ما أُشْرِبَتْه قلوبُهم! ثم ينسُبون نفوسَهم بعد ذلك، أو ينسبهم الناس إلى الإسلام!!.

والحديث واضحٌ صريح، لا يعارض نصا، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن، لأنَّ رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، فكلُّ ما جاء عنه فهو شرع وتشريع: {وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا}، وإنما كان في قصة تلقيح النخل أن قال لهم: "ما أظن ذلك يغني شيئا", فهو لم يأمر ولم يَنْهَ[1003]، ولم يُخبر عن الله، ولم يَسُنَّ في ذلك سنة، حتى يتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه، قال: "فلا تؤاخذوني بالظن". فأين هذا مما يرمي إليه أولئك؟ هدانا الله وإياهم سواء السبيل" اهـ)[1004].

قلت: وما مَثَلُ الزنادقة في كيدهم لشريعة الله إلا كما قال الأعشى:

كناطح صخرة يوما ليقلعها ... فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

أو كما قال الحسن بن حميد:

يا ناطح الجبل العالي ليكلمه ... أشفق على الرأس لا تشفق على الجبل

(1003) قال ابن تيمية: (والمقصود: أنَّ جميعَ أقوالِه يُستفادُ منها شرع, وهو ﷺ لما رآهم يلقحون النخل قال لهم: ما أرى هذا - يعني شيئا - ثم قال لهم: "إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن, ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب على الله", وقال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم, فما كان من أمر دينكم فإليّ", وهو لم يَنههم عن التلقيح لكن هم غَلِطوا في ظنهم أنه نهاهم, كما غَلِط مَن غَلِط في ظنه أنَّ الخيطَ الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود). مجموع الفتاوى 12/18

(1004) حكم الجاهلية (ص 46 - 47)



ولهذا قال ابن باديس يومَ أظهر الحَدَّادُ كتابَه "امرأتنا" : (نحن لا نخشى على المسلمين من دعوته شيئا, لأنه من المعلوم الضروري عندهم أنَّ جحودَ شيءٍ من القرآن كُفْرٌ به، وإنما نخشى عليه هو أن يستمر على عقيدته فيكون من الهالكين)[1005].

وقد قال الله وهو أحسن القائلين: {يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ}, قال ابن عاشور: (إضافةُ النورِ إلى اسمِ الجلالةِ إشارةٌ إلى أنَّ محاولةَ إطفائِه عَبَثٌ، وأنَّ أصحابَ تلك المحاولة لا يبلُغون مُرادَهم)[1006].

فالحاصل أنَّ النظر في المصالح الكلية لا ينبغي أن يكون منبتا عن تفاصيل الشارع في الجزئيات, فإنَّ الشريعة وإن كان مدارُها على جلب مصالح المكلَّفين, فإنها لم تجعل لهم الاستبدادَ بتقرير مسالكها وطرق تحصيلها, وإلا فقد كان الزنادقةُ الأوائل أيضا يُسفسطون بدعوى النظر إلى المقاصد.

قال الفخر الرازي: (إنَّ أهلَ الإباحة قالوا: المقصود من الصلاة تعظيمُ المعبود بالقلب, فإذا أتى المكلَّفُ بهذا المعنى بقلبه, سقط عنه التكليفُ بأعمال الصلاة. ثم إنَّ الجمهور قالوا: هذا كفرٌ وزندقةٌ وخروجٌ عن الإسلام. وذلك لأنَّ أصلَ التعظيم كما أنه مطلوبٌ بالقلب **لم يَبعُدْ أن يكون الإتيانُ بالتعظيم على هذه الصورة المخصوصة مطلوبا أيضا**[1007], إما لاشتمالها على حكمةٍ لا اطلاعَ لنا عليها أو تكميلا لمعنى التعبد)[1008].

(1005) آثار ابن باديس 475/3

(1006) التحرير والتنوير 172/10

(1007) قال الدهلوي في "حجة الله البالغة" 227/1 : (من ترك صلاةَ وقتٍ كان آثما وإن شغل ذلك الوقتَ بالذكر وسائر الطاعات، ومن ترك زكاة مفروضة، وصرف أكثرَ من ذلك المالِ في وجوه الخير كان آثما، وكذلك إن لبس الحرير والذهب في الخلوة حيث لا يُتصور كسرُ قلوبِ الفقراء وحمل الناس على الإكثار من الدنيا ولم يقصد به الترفه - كان آثما, وكذلك إن شرب الخمر بنية التداوي، ولم يكن هناك فساد، ولا ترك صلاة, كان آثما, لأن الرضا والسخط متعلقان فأنفس هذه الأشياء، وإن كان الغرض الأصلي كبحهم عن الفساد وحملهم على المصالح، ولكن الحق علم أن سياسة الأمة لا تمكن في هذا الوقت إلا بايجاب أنفس هذه الأشياء وتحريمها, فتوجه الرضا والسخط إلى أنفسها، وكتب ذلك في الملأ الأعلى, بخلاف ما إذا لبس الصوف الرفيع الذي هو أعلى وأغلى من الحرير، واستعمل أواني الياقوت, فإنه لا يأثم بنفس هذا الفعل، ولكن إن تحقق كسر قلوب الفقراء وحمل الناس على فعل ذلك أو قصد الترفه بعد من الرحمة لأجل تلك المفاسد وإلا فلا) اهـ.

(1008) مناقب الإمام الشافعي (ص 520) . قال الغزالي في "فضائح الباطنية" (ص 46 - 47) : ("الطرف الخامس في اعتقادهم في التكاليف الشرعية" والمنقول عنهم الاباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكارُ الشرائع, إلا أنهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نُسب إليهم, وإنما الذي يصح من معتقدهم فيه أنهم يقولون: لا بد من الانقياد للشرع في تكاليفه على التفصيل الذي يفصله الإمام من غير متابعة الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما, وإن ذلك



ولهذا قال الشاطبي: (إنَّ وَضْعَ الشريعة إذا سُلِّم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا كانت التكاليفُ الشرعية ثقيلةً على النفوس، والحِسُّ والعادة والتجربة شاهدةٌ بذلك، فالأوامرُ والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض)(1009).

وقال الشيخ عبد الله دراز: (المعتبرُ في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدَّه الشرعُ, لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولا يلزم من كون مصالح التكليف عائدةً على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيلُه لها خارجا عما رَسَمه الشرعُ له)(1010).

وقال الجويني: (لا يخفى على مَن شدا طرفا من التحقيق أنَّ مآخذ الشريعة مضبوطةٌ محصورة, وقواعدها معدودة محدودة, فإنَّ مرجعها إلى كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم, والآيُ المشتملة على الأحكام وبيان الحلال والحرام معلومة, والأخبارُ المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية, ونحن نعلم أنه لم يُفوَّض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون, فكم من أمرٍ تقضي العقولُ بأنه الصوابُ في حكم الإيالة والسياسة, والشرعُ واردٌ

واجب على الخلق والمستجيبين إلى أن ينالوا رتبة الكمال في العلوم, فإذا أحاطوا من جهة الإمام بحقائق الأمور واطلعوا على بواطن هذه الظواهر, انحلت عنهم هذه القيود, وانحطت عنهم هذه التكاليف العملية, فإنَّ المقصودَ من أعمال الجوارح تنبيهُ القلب لينهض لطلب العلم, فإذا ناله استعد للسعادة القصوى, فيسقط عنه تكليف الجوارح, وإنما تكليف الجوارح في حق مَن يجري بجهله مجرى الحمر التي لا يمكن رياضتها إلا بالأعمال الشاقة, وأما الأذكياء والمدركون للحقائق فدرجتُهم أرفعُ من ذلك. وهذا فنٌّ من الإغواء شديدٌ على الأذكياء, وغرضُهم هدمُ قوانين الشرع, ولكن يخادعون كلَّ ضعيفٍ بطريقٍ يغويه ويليق به, وهذا من الإضلال البارد, وهو في حكم ضرب المثال كقول القائل: إن الاحتماء عن الأطعمة المضرة إنما يجب على من فسد مزاجه, فأما من اكتسب اعتدالَ المزاح فليواظب على أكل ما شاء أي وقت شاء, فلا يلبث المصغي إلى هذا الضلال أن يمعن في المطعومات المضرة إلى أن تتداعى به إلى الهلاك) اهـ.

وقال ابن القيم في "المدارج" 124/1 - 125 : (ومَن زعم أنه يصل إلى مقامٍ يسقط عنه فيه التعبد، فهو زنديق كافر بالله وبرسوله، وإنما وصل إلى مقامِ الكفر بالله، والانسلاخِ من دينه، بل كلما تمكن العبدُ في منازل العبودية كانت عبوديتُه أعظم، والواجبُ عليه منها أكبر وأكثر من الواجب على من دونه، ولهذا كان الواجب على رسول الله ﷺ بل على جميع الرسل أعظم من الواجب على أممهم، والواجب على أولي العزم أعظم من الواجب على من دونهم، والواجب على أولي العلم أعظم من الواجب على من دونهم، وكل أحد بحسب مرتبته) اهـ.

(1009) الموافقات 294/2

(1010) التعليق على الموافقات 8/2



بتحريمه[1011]، فلسنا ننكر تعلُّقَ مسائلِ الشرع بوجوهٍ من المصالح, ولكنها مقصورةٌ على الأصول المحصورة, وليست ثابتةً على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب)[1012].

ولهذا قال ابن تيمية: (من استحل أن يحكم بين الناس **بما يراه هو عدلا, من غير اتباعٍ لما أنزل الله فهو كافرٌ, فإنه ما من أمةٍ إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل**، وقد يكون العدلُ في دينها ما رآه أكابرُهم، بل كثيرٌ من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم يُنزلها اللهُ سبحانه وتعالى، كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين فيهم، ويَرون أنَّ هذا هو الذي ينبغي الحكمُ به دون الكتاب والسنة, وهذا هو الكفر)[1013].

قلت: فأنت ترى أن الاستمساك بكلية العدل دون مراعاةٍ لجزئيات الشريعة فيها: كُفْرٌ, ويكون اطراح الجزئيات والإعراض عنها اطراحا للكلية نفسها كما سبق تقريره في "القانون", وبهذا يُعلم أن مأخذ تفاصيلِ العدلِ الشرعُ لا غير.

قال الغزالي: (إنَّ الإمامة إذا ترتبت بالعدل كانت أعلى العبادات, **وإنما يُعرَف العدل من الظلم بالشرع**, فليَكُنْ دينُ الله وشرعُ رسولِ الله ﷺ هو المفزع والمرجع في كل ورد وصدر)[1014].

وقال ابن العربي: (الانتظامُ إنما يكون على النظام الأسد الذي رتَّبَه صاحبُ الشرعِ)[1015].

وقال الشيخ بكر أبو زيد: (جاءت أحكامُ الشرع غايةً في إقامة القسط والعدل: **العدل الذي ترسم معالِمَه الشريعةُ ذاتُها)**[1016].

وقد قال الله تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}.

قال ابن كثير: (قوله: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} قال قتادة: صدقا فيما قال وعدلا فيما حكم. يقول: صدقا في الأخبار وعدلا في الطلب، فكلُّ ما أخبر به فحقٌّ لا مرية فيه ولا شك، **وكلُّ ما أمر به فهو العدلُ الذي لا عدلَ سواه**، وكل ما نهى عنه فباطل، فإنه لا ينهى إلا

(1011) قلت: وتحريم الشريعة لذلك الأمر يكون دليلا على أن قضية العقل لم تكن صائبة في نفس الأمر بل في بادئ النظر, لأننا قد قررنا أنه يستحيل أن تصح قضيةٌ للعقل بخلاف قضية الشرع, فاحفظ هذا. (ز)

(1012) الغياثي (ص 269)

(1013) منهاج السنة 130/5

(1014) فضائح الباطنية (ص 205)

(1015) العواصم من القواصم (ص 191)

(1016) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد 77/1

عن مفسدة، كما قال: {يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} إلى آخر الآية. {لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ} أي: **ليس أحدٌ يعقب حكمَه تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة**، {وَهُوَ السَّمِيعُ} لأقوال عباده، {الْعَلِيمُ} بحركاتهم وسكناتهم، الذي يجازي كلَّ عاملٍ بعمله)[1017].

ولهذا قال ابن تيمية: (**كلُّ مَن خالف الكتابَ والسنة مِن خبرٍ أو أمرٍ أو عملٍ فهو ظالم**, فإنَّ الله أرسل رسلَه ليقومَ الناسُ بالقسط, ومحمدٌ ﷺ أفضلُهم, وقد بين اللهُ سبحانه له من القسط ما لم يبينه لغيره, وأقدَرَه على ما لم يقدر عليه غيرَه, فصار يفعل ويأمر بما لا يأمر به غيرُه ويفعله. **وذلك أن بني آدم في كثيرٍ من المواضع قد لا يعلمون حقيقةَ القسط**, ولا يقدرون على فعله بل ما كان إليه أقرب وبه أشبه كان أمثل وهي الطريقة المثلى, وقد بسطنا هذا في مواضع, قال تعالى: {وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ}, وقال: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}, وقال: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}, وقال ﷺ: **"إذا أمرتكم بأمرٍ فاتوا منه ما استطعتم"**)[1018].

فالحاصلُ أن الشريعة ترمي إلى تحقيق العدل في الجملة, ثم إن لها نظرا معينا في تحقيق هذا الأمر الجملي في الجزئيات, كما قال الغزالي: (إنَّ الشرع يشتمل على مصلحةٍ جزئية في كل مسألة, وعلى مصلحةٍ كلية في الجملة)[1019].

فاتباعُ الشرع في المصالح الجزئية لازمٌ لحفظ المصلحة الكلية, وإلا ضاعت الجملة والتفاصيل.

ومن هنا قال ابن عاشور في تفسيره عند قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} الآية: (**ومرجعُ تفاصيلِ العدل إلى أدلة الشريعة**. فالعدل هنا **كلمة مجملة** جامعة[1020], فهي بإجمالها مُناسِبَةٌ إلى أحوال المسلمين حين كانوا بمكة، فيصار فيها إلى ما هو مقرَّرٌ بين الناس في أصول

(1017) تفسير ابن كثير 322/3

(1018) مجموع الفتاوى 48/4 - 49

(1019) فضائح الباطنية (ص 99) , وانظر: الموافقات للشاطبي 123/3

(1020) من أنواع الإيجاز في البلاغة "الإيجازُ الجامع", قال التهانوي: (وهو أن يحتوي اللفظُ على معان متعددة, نحو: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} الآية، فإن العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط المؤتى به إلى جميع الواجبات في الاعتقاد والأخلاق والعبودية، والإحسان هو الإخلاص في واجبات العبودية, لتفسيره في الحديث بقوله: "أن تعبد الله كأنك تراه", أي: تعبده مخلصا في نيتك، واقفا في الخضوع، وإيتاء ذي القربى هو الزيادةُ على الواجب من النوافل. هذا في الأوامر، وأما في النواهي فبالفحشاء الإشارة إلى القوة الشهوانية، وبالمنكر إلى الإفراط الحاصل من آثار الغضبية، أو كل محرم شرعا، وبالبغي إلى الاستعلاء الفائض عن الوهمية. قلت: ولهذا قال ابن مسعود: ما في القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه الآية). كشاف اصطلاحات الفنون 292/1

الشرائع وإلى ما رسمته الشريعة من البيان في مواضع الخفاء، فحقوقُ المسلمين بعضهم على بعض من الأخوة والتناصح قد أصبحت من العدل **بوضع الشريعة الإسلامية**)[1021].

ومهما عدل الرأيُ عن رسم الشريعة فذلك هو الظلم وإن تراءى له عدلا.

قال ابن تيمية: (وفي دولة أبي العباس المأمون ظهر الخُرَّمِيَّة ونحوُهم من المنافقين, وعُرِّبَ من كتب الأوائل المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالاتُ الصابئين, وراسل ملوكَ المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة, فلما ظهر ما ظهر من الكفر والنفاق في المسلمين, وقوي ما قوي من حال المشركين وأهل الكتاب, كان من أثر ذلك: ما ظهر من استيلاء الجهمية والرافضة وغيرهم من أهل الضلال, وتقريب الصابئة ونحوهم من المتفلسفة, وذلك بنوعٍ رأيٍ **يَحسَبُه صاحبُه عقلا وعدلا وإنما هو جهلٌ وظلم**, إذ التسويةُ بين المؤمن والمنافق والمسلم والكافر أعظمُ الظلم)[1022].

قلت: مع أن التسوية بينهما في عرف الجاهلية المعاصرة معدودةٌ من صميم العدل كما لا يخفى, حتى كان ذلك منصوصا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي وضعته لجنة حقوق الإنسان, وظهر سنة (1368) بعد إقراره من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة.

ثم إذا كانت التسوية أعظمَ الظلم فماذا يقال في رفع الكافر على المسلم وتوليته عليه؟ والله تعالى يقول: {إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ}, ورسولُه ﷺ يقول: "جُعِل الذلة والصَّغار على من خالف أمري"[1023], قال العز بن عبد السلام: (إنَّ جنايته على أمر نفسِه بالكفر أخَّرته وأوجبت بُغْضَه[1024] وإذلالَه، كما يظهر بالغيار وإظهار الصَّغار)[1025].

ولهذا قال الغزالي: (الكافرُ ذليل, فلا يستحق أن ينال عِزَّ التحكُّمِ على المسلم)[1026].

وقد قال ابن كثير في "البداية والنهاية" في ترجمة عمر بن عبد العزيز رحمه الله: (وكتب إلى سائر البلاد أنْ لا يَرْكَب ذميٌّ من اليهود والنصارى وغيرِهم على سرج، ولا يلبس قباء ولا

(1021) التحرير والتنوير 255/14

(1022) مجموع الفتاوى 21/4

(1023) رواه أحمد في مسنده, وعلق البخاري في صحيحه طرفا منه, وصححه الألباني في "الإرواء" 109/5 .

(1024) قال ابن رشد: (إن الله عز وجل يقول: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ}، فواجبٌ على كل مسلمٍ أن يُبغض في الله مَن يكفر به ويجعل معه إلها غيرَه ويُكَذِّبُ رسولَه- ﷺ -). البيان والتحصيل 438/18

(1025) قواعد الأحكام 72/1

(1026) إحياء علوم الدين 315/2

طيلسانا ولا السراويل, ولا يمشين أحدٌ منهم إلا بزُنَّارٍ من جلد، وهو مقرونُ الناصية، ومَن وُجد منهم في منزله سلاحٌ أُخِذ منه، وكتب أيضا أن لا يُستعمل على الأعمال إلا أهلُ القرآن، فإن لم يكن عندهم خيرٌ فغيرُهم أولى أن لا يكون عنده خير)[1027].

وقال ابن القيم: (ولما كانت التوليةُ شقيقةَ الولاية كانت توليتُهم نوعًا من تولِّيهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمانُ إلا بالبراءة منهم، والولايةُ تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا، والولايةُ إعزاز، فلا تجتمع هي وإذلالُ الكفر أبدا، والولاية صِلَة، فلا تجامع معاداةَ الكافر أبدا)[1028].

وقال البدر ابن جماعة: (ولا يجوز توليةُ الذميِّ في شيءٍ من ولايات المسلمين إلا في جباية الجزية من أهل الذمة أو جباية ما يُؤخذ من تجارات المشركين, فأما ما يُجبَى من المسلمين من خراجٍ أو عشر أو غير ذلك فلا يجوز توليةُ الذمي فيه، ولا توليةُ شيءٍ من أمور المسلمين، قال تعالى: {وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا}, ومن ولَّى ذميا على مسلمٍ فقد جعل له سبيلا عليه, وقال تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ}، ولأنَّ تولية الكافر على المسلم تتضمن إعلاءَه عليه، وإعزازَه بالولاية، وذلك مخالفٌ للشريعة **وقواعدها**, وقال تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ}, ونسأل الله العافية في الدنيا والآخرة)[1029].

وقال ابن كثير في "تفسيره" : (قوله تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ} أي: من غيركم من أهل الأديان, وبطانةُ الرجل هم خاصةُ أهلِه الذين يطَّلِعون على داخلةِ أمرِه, وقد روى البخاري والنسائي وغيرهما من حديث جماعة منهم يونس ويحيى بن سعيد وموسى بن عقبة وابن أبي عتيق عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: "ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالسوء وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله", ... وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا أبو أيوب محمد بن الوزان حدثنا عيسى بن يونس عن أبي حيان التيمي عن أبي الزنباع عن ابن أبي الدهقانة قال: قيل لعمر بن الخطاب ﷺ: إن ههنا غلاما من أهل الحيرة حافظ كاتب, فلو اتخذته كاتبا, فقال: "قد اتخذت إذًا بطانة من دون المؤمنين". ففي هذا الأثر مع هذه الآية دليلٌ

(1027) البداية والنهاية 710/12

(1028) أحكام أهل الذمة 499/1

(1029) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص 146 - 147)



على أنَّ أهل الذمة لا يجوز استعمالُهم في الكتابة التي فيها استطالةٌ على المسلمين واطلاعٌ على دواخل أمورهم التي يُخشى أن يُفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب, ولهذا قال تعالى: {لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَاعَنِتُّمْ}[1030].

وقال ابن تيمية: (لا يجوز أن يُوَلَّى الكتابيُّ شيئا من ولايات المسلمين, لا على جهاتٍ سلطانية ولا أخبار الأمراء ولا غير, كما قال عمر ﷺ لما ولَّى بعضُ أمرائِه كاتبا نصرانيا: "ولا تعزوهم بعد إذ أذلهم الله ولا تأمنوهم بعد إذ خونهم الله ولا تصدقوهم بعد إذ أكذبهم الله", وكتب إلى خالدٍ بالشام لما راجعه خالدٌ في أمرِ كاتبه بالشام أن يكون نصرانيا لأنه لا يحسن الكتابةَ غيرُهم, فقال عمر: "قدِّرْ موتَه, فمن ترك شيئا لله عوضه الله خيرا منه")[1031].

وقد قال البيهقي في "السنن الكبرى" : (باب لا ينبغي للقاضي ولا للوالي أن يتخذ كاتبا ذميا, ولا يضع الذمي في موضع يتفضل فيه مسلما).

ومن جملة ما رواه في هذا الباب: عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: قال زيد بن ثابت: أمرني رسولُ الله ﷺ فتعلمت له كتابَ يهود, وقال: "إني والله ما آمَنُ يهودَ على كتابي", فتعلمته, فلم يمر بي نصف شهر - وقال أبو داود: إلا نصف شهر - حتى حذقته, قال أبي: فكنت أكتب له إذا كتب وأقرأ له إذا كتب إليه.

وروى فيه أيضا عن عياض الأشعري عن أبي موسى ﷺ أنَّ عمر ﷺ أمرَه أن يرفع إليه ما أخذ وما أعطى في أديمٍ واحد, وكان لأبي موسى كاتبٌ نصراني يرفع إليه ذلك, فعجب عمر ﷺ وقال: إن هذا لحافظ, وقال: إن لنا كتابا في المسجد - وكان جاء من الشام - فادعه فليقرأ, قال أبو موسى: إنه لا يستطيع أن يدخل المسجد, فقال عمر ﷺ: أجنب هو؟ قال: لا بل نصراني, قال: فانتهرني وضرب فخذي وقال: أخرجه, وقرأ: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}, قال أبو موسى: والله ما توليته إنما كان يكتب, قال: أما وجدتَ في أهل الإسلام مَن يكتب لك؟ لا تدنهم إذ أقصاهم الله, ولا تأمنهم إذ خونهم الله, ولا تعزهم بعد إذ أذلهم الله, فأخرجه[1032].

وفي روايةٍ قال عمر: "لا تكرموهم إذ أهانهم الله, ولا تدنوهم إذ أقصاهم الله, ولا تأتمنوهم إذ خونهم الله عز وجل".

(1030) تفسير ابن كثير 106/2 - 107

(1031) مختصر الفتاوى المصرية (ص 512 - 513)

(1032) وانظر: تفسير ابن كثير 132/3

ولهذا قال مالك: لا يُستكتَب النصراني, لأنه يستشار, والنصراني لا يستشار في أمور المسلمين[1033].

كيف والنبيُّ ﷺ قال: "المستشار مُؤتمَن". رواه أحمد وابن ماجه, وصححه البوصيري في "الزوائد", قال علي القاري: ("إن المستشار": مِن استشاره: طلب رأيَه فيما فيه المصلحة, "مؤتمن" اسم مفعول من الأمن أو الأمانة، ومعناه أن المستشار أمين فيما يُسأل من الأمور، فلا ينبغي أن يخون المستشيرَ بكتمان مصلحته)[1034].

ومن أركان الولاية الأمانة, قال الجويني في "الغياثي" : (ولم نغفل ذكر الورع صدرا في الفصل عن ذهول، بل رأيناه أوضحَ مِن أن يُحتاج إلى الاهتمام بالتنصيص عليه، فمن لا يُوثق به في باقة بَقْل كيف يُرى أهلًا للحل والعقد؟ وكيف ينفذ نصبه على أهل الشرق والغرب؟ ومن لم يتق الله لم تُؤمَن غوائلُه، ومن لم يصن نفسَه لم تنفعه فضائله)[1035].

فكيف نأتمن أهلَ الكتاب وقد خانوا اللهَ من قبل, فحرفوا كلامه وبدلوه, وكذبوا عليه وعلى رسله.

قال ابن عبد البر: (ولسنا على يقينٍ مما يدعيه اليهودُ والنصارى في التوراة والإنجيل؛ لأنَّ الله قد أخبرنا في كتابه عنهم أنهم يكتبون الكتابَ بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. فكيف يؤمَن من خان الله وكذب عليه وجحد واستكبر؟)[1036].

وكيف يؤتمنون وقد نعتهم الله بالأعداء؟! وأشد العداوة عداوة الدين كما لا يخفى.

قال الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ * وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا}.

قال البغوي: ({وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ} منكم, فلا تستنصحوهم فإنهم أعداؤكم)[1037].

وقال ابن عطية: (وقوله: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ} خبرٌ في ضِمنه التحذيرُ منهم)[1038].

(1033) الذخيرة للقرافي 55/10

(1034) مرقاة المفاتيح 3166/8

(1035) الغياثي (ص 66)

(1036) جامع بيان العلم وفضله 789/2

(1037) تفسير البغوي 230/2

(1038) المحرر الوجيز 61/2



وقال القاسمي: ({وَاللَّهُ أَعْلَمُ} أي: منكم. {بِأَعْدَائِكُمْ} أي: وقد أخبركم بعداوتهم لكم، وما يريدون بكم، فاحذروهم، ولا تستنصحوهم في أموركم، ولا تستشيروهم. {وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا} يلي أمورَكم. {وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا} ينصركم، أي: فثقوا بولايته ونصرته دونهم، ولا تتولوا غيرَه، أو: ولا تبالوا بهم وبما يسومونكم من السوء، فإنه تعالى يكفيكم مكرَهم وشرَّهم، ففيه وعدٌ ووعيد)[1039].

هذا وقد ذكر القرافي في كتابه "الفروق" فرقا نافعا (بين قاعدة بِرِّ أهلِ الذمة وبين قاعدة التودُّدِ لهم)، وهو الفرق التاسع عشر والمائة، قال فيه: (اعلم أنَّ اللهَ تعالى منع من التودد لأهل الذمة بقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ} الآية، فمنع الموالاةَ والتودد، وقال في الآية الأخرى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ} الآية، وقال في حق الفريق الآخر: {إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ} الآية، وقال - ﷺ - : "استوصوا بأهل الذمة خيرا"، وقال في حديث آخر: "استوصوا بالقبط خيرا"[1040].

فلا بد من الجمع بين هذه النصوص، وأنَّ الإحسانَ لأهل الذمة مطلوبٌ وأنَّ التودُّدَ والموالاةَ منهيٌّ عنهما، والبابان ملتبسان فيحتاجان إلى الفرق.

وسِرُّ الفرقِ أنَّ عَقْدَ الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله - ﷺ - ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمةِ سُوءٍ أو غِيبةٍ في عِرض أحدِهم أو نوعٍ من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمةَ الله تعالى وذمة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وذمة دين الإسلام. وكذلك حكى ابنُ حزم في مراتب الإجماع له أنَّ من كان في الذمة وجاء أهلُ الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أنْ نخرُج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله - ﷺ - ، فإنَّ تسليمَه دون ذلك إهمالٌ لعقد الذمة، وحكى في ذلك إجماعَ الأمة، فقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه عن الضياع إنه لعظيم.

(1039) محاسن التأويل 138/3

(1040) عن كعب بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيرا فإن لهم ذمة ورحما". رواه الطبراني والحاكم وصححه ووافقه الذهبي. قال الزهري: فالرحم أن أم إسماعيل منهم. وانظر: السلسلة الصحيحة 362/3 - 363 . وانظر أيضا: فيض القدير للمناوي 408/1 .



وإذا كان عقد الذمة بهذه المثابة وتعين علينا أن نبرهم بكل أمرٍ لا يكون ظاهرُه يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر, فمتى أدى إلى أحد هذين امتنع وصار مِن قِبَل ما نُهي عنه في الآية وغيرها. ويتضح ذلك بالمثل, فإخلاء المجالس لهم عند قدومهم علينا والقيامُ لهم حينئذ ونداؤهم بالأسماء العظيمة الموجبة لرفع شأن المنادى بها, هذا كلُّه حرام, وكذلك إذا تلاقينا معهم في الطريق وأخلينا لهم واسعها ورحبها والسهل منها وتركنا أنفسنا في خسيسها وحزنها وضيقها كما جرت العادة أن يفعل ذلك المرءُ مع الرئيس والولد مع الوالد والحقير مع الشريف, فإن هذا ممنوع, لما فيه من تعظيم شعائر الكفر وتحقير شعائر الله تعالى وشعائر دينه واحتقار أهله, ومن ذلك تمكينُهم من الولايات والتصرف في الأمور الموجبة لقهر من هي عليه أو ظهور العلو وسلطان المطالبة, فذلك كلُّه ممنوع وإن كان في غاية الرفق والأناة أيضا, لأن الرفق والأناة في هذا الباب نوعٌ من الرئاسة والسيادة وعلو المنزلة في المكارم, فهي درجة رفيعة أوصلناهم إليها وعظَّمْناهم بسببها ورفعنا قدرَهم بإيثارها, وذلك كلُّه منهيٌّ عنه, وكذلك لا يكون المسلم عندهم خادما ولا أجيرا[1041] يؤمر عليه وينهى, ولا يكون أحدٌ منهم وكيلا في المحاكمات على المسلمين عند ولاة الأمور, فإن ذلك أيضا إثباتٌ لسلطانهم على ذلك المسلم.

وأما ما أمر به من برهم ومن غير مودة باطنية: فالرفق بضعيفهم وسد خلة فقيرهم وإطعام جائعهم وإكساء عاريهم ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة, واحتمال إذايتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفا منا بهم لا خوفا وتعظيما, والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة, ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم, وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحدٌ لأذيتهم, وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم, وأن يعانوا على دفع الظلم عنهم وإيصالهم لجميع حقوقهم, وكل خير يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله ومن العدو أن يفعله مع عدوه فإن ذلك من مكارم الأخلاق, فجميع ما نفعله معهم من ذلك ينبغي أن يكون من هذا القبيل لا على وجه العزة والجلالة منا ولا على وجه التعظيم لهم وتحقير أنفسنا بذلك الصنيع لهم.

وينبغي لنا أن نستحضر في قلوبنا ما جُبلوا عليه مِن بُغضِنا وتكذيب نبينا - ﷺ - وأنهم لو قدروا علينا لاستأصلوا شأفتنا واستولوا على دمائنا وأموالنا, وأنهم مِن أشد العصاة لربنا ومالِكِنا عز وجل.

(1041) انظر في هذا: الموسوعة الفقهية الكويتية 288/1 - 289



ثم نعاملهم بعد ذلك بما تقدَّم ذكرُه امتثالا لأمر ربنا عز وجل وأمر نبينا - ﷺ - لا محبةً فيهم ولا تعظيما لهم, ولا نُظهر آثارَ تلك الأمور التي نستحضرها في قلوبنا من صفاتهم الذميمة, لأنَّ عقد العهد يمنعنا من ذلك, فنستحضرها حتى يمنعنا من الوُدِّ الباطن لهم والمحرم علينا خاصة.

ولما أتى الشيخُ أبو الوليد الطُّرْطُوشي[1042] - رحمه الله - الخليفةَ بمصرَ وجد عنده وزيرا راهبا وسلم إليه قياده وأخذ يسمع رأيه وينفذ كلماته المسمومة في المسلمين, وكان هو ممن يسمع قوله فيه, فلما دخل عليه في صورة المغضب والوزير الراهب بإزائه جالس أنشده:

يا أيها الملك الذي جوده ... يطلبه القاصد والراغب

إن الذي شرفت من أجله ... يزعم هذا أنه كاذب

فاشتد غضبُ الخليفة عند سماع الأبيات, وأمر بالراهب فسحب وضرب وقتل, وأقبل على الشيخ أبي الوليد فأكرمه وعظَّمه بعد عزمه على إيذائه.

فلما استحضر الخليفة تكذيبَ الراهِب لرسول الله - ﷺ -, وهو سببُ شرفه وشرف آبائه وأهل السموات والأرضين, بعثه ذلك على البُعد عن السكون إليه والمودة له وأبعده عن منازل العِزِّ إلى ما يليق به من الذل والصَّغار.

ويروى عن عمر - ﷺ - أنه كان يقول في أهل الذمة: "أهينوهم ولا تظلموهم", وكتب إليه أبو موسى الأشعري - ﷺ - أن رجلا نصرانيا بالبصرة لا يُحسِن ضبطَ خراجها إلا هو, وقصد ولايته على جباية الخراج لضرورة تعذر غيره, فكتب إليه عمر بن الخطاب - ﷺ - ينهاه عن ذلك

(1042) قال ابن خلكان: (أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب القرشي الفهري الأندلسي الطرطوشي الفقيه المالكي الزاهد، المعروف بابن أبي رندقة؛ صحب أبا الوليد الباجي بمدينة سرقسطة، وأخذ عنه مسائل الخلاف وسمع منه، وأجاز له، وقرأ الأدب على أبي محمد ابن حزم بمدينة إشبيلية، ورحل إلى المشرق سنة ست وسبعين وأربعمائة وحج ودخل بغداد والبصرة، وتفقه على أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي المعروف بالمستظهري الفقيه الشافعي وعلى أبي أحمد الجرجاني، وسكن الشام مدة ودرس بها. وكان إماما عالما كاملا زاهدا ورعا دينا متواضعا متقشفا متقللا من الدنيا راضيا منها باليسير، وكان يقول: إذا عرض لك أمران أمر دنيا وأمر أخرى, فبادر بأمر الأخرى يحصل لك أمر الدنيا والأخرى. وتوفي ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة عشرين وخمسمائة (520) بثغر الإسكندرية. والطرطوشي: بضم الطاءين المهملتين بينهما راء ساكنة وبعدها واو ساكنة ثم شين معجمة، هذه النسبة إلى طرطوشة، وهي مدينة في آخر بلاد المسلمين بالأندلس على ساحل البحر وهي شرق الأندلس. ورندقة: بفتح الراء وسكون النون وفتح الدال المهملة والقاف، وهي لفظة فرنجية، سألت بعض الفرنج عنها فقال: معناها رد تعال) اهـ . مختصرا من وفيات الأعيان 262/4 - 265 . وانظر: سير أعلام النبلاء 490/19 - 496

وقال له في الكتاب: "مات النصراني, والسلام", أي: افرِضْه مات, ماذا كنت تصنع حينئذ فاصنعه الآن.

وبالجملة فبِرُّهم والإحسانُ إليهم مأمورٌ به, وودهم وتوليهم منهيٌّ عنه, فهما قاعدتان: إحداهما محرمة, والأخرى مأمور بها, وقد أوضحت لك الفرق بينهما بالبيان والمثل, فتأمل ذلك). انتهى كلامُ القرافي[1043].

قلت: فالحاصلُ أنَّ الكافرَ منحطٌّ عن مقام الولاية على المسلمين.

قال ابن عاشور: (إنَّ صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام, فيكون اختلالُ اعتقادِ غير المسلم مُوجِبًا انحطاطَه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأنَّ ذلك الاختلالَ لا ينضبط عندنا، فلا ندري مقدارَ ما ينجز للجامعة من تصرفاته إذا أسندت إليه)[1044].

أقول: ثم لا شك أن سطوة المتغلِّب إن لم تصادف صلابةً في الدين وثباتا أورثت وهنا في نظر المغلوب قد يَجُرُّ إلى نوع تحريفٍ يروم به موافقة ما عند المتغلب, وقد كثر هذا وعَمَّ في زماننا, والله المستعان.

وقد طال عجبي من قول الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد" : (عرف خلفاءُ المسلمين وملوكُهم في كل زمنٍ ما لبعض أهل الكتاب بل وغيرهم من المهارة في كثيرٍ من الأعمال, فاستخدموهم وصعدوا بهم إلى **أعلى المناصِب** حتى كان منهم من تولى **قيادةَ الجيش** في إسبانيا)[1045].

فانظر رحمك الله مدحَه ما يستوجب الذم, وقد كان ينبغي له جريا على هذا النهجِ المُعْوَجِّ أن لا يَطويَ سائرَ مآثرهم من مثل استعانة بعضهم بالنصارى على حرب بعض, ودفع بعضهم الجزية لملوك النصارى, وغير ذلك من قبيح فعالهم ما كان سببا في أن يحل البوار بتلك الديار, واستيلاء النصارى عليها.

وهكذا فإنَّ بعض الكُتَّاب عندنا أبى إلا أن يجعل مثل هذه المعايب والمثالب من مناقب "الحضارة الإسلامية"!! فقال: (ولقد لفت نظرَ المؤرخين الأوروبيين الذين درسوا تاريخَ الحضارة الإسلامية ظاهرةٌ غريبة لا نظيرَ لها في حضاراتٍ أخرى, هي كثرة الرجال غير المسلمين ذوي النفوذ في جهاز الحكم الإسلامي, يقول آدم متز: "من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال

(1043) الفروق 14/3 - 16 (ط عالم الكتب)

(1044) مقاصد الشريعة (ص 283) , وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 152 - 153)

(1045) رسالة التوحيد (ص 186)

والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية, فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[1046], وكان تشكي المسلمين من ذلك كثيرا".

ويقول المؤرخ الأمريكي درابر: إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى المنظورين ومن اليهود على مجرد الاحترام, بل فوضوا لهم كثيرا من الأعمال الجسام ورقوهم إلى المناصب في الدولة, حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسته فكانت مفوضة أحيانا إلى النسطوريين وإلى اليهود تارة أخرى[1047], واستوزر عددٌ من الخلفاء عددا من اليهود والنصارى)[1048].

قلت: وأن يخرج هذا من رأس كاتب من الكتاب ليس فيه كبير أمر, وقد رأينا طوام عظيمة تسود بها المقالات المختومة بتوقيع "مفكر إسلامي"!! وفي أحيان كثيرة يزاد له وصف "كبير" وما هو بكبير, كما قال الشيخ محمد الغزالي في صدر مقالٍ له عنوانُه "باسم الإسلام يزينون الباطل" : (اجتمع رهطٌ من الناس أطلقوا على أنفسهم- أو أطلقت الصحف على كل واحد منهم-: "مفكر إسلامي كبير"! مهمة هذا الرهط تدميرُ الإسلام من الداخل, وتقريرُ أحكامٍ ما أنزل اللهُ بها من سلطان.!)[1049].

لكن الذي يَكبُر عليَّ هو أن تخُطَّ مِثْلَ هذه السقطاتِ يمينُ مَن كان له بَصَرٌ بعلوم الشريعة وعُرِف بمعاناتها ومزاولتها, كما وقع في كلام الشيخ محمد عبده, ومن ذلك أيضا ما كتبه تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في "مجلة المنار"[1050] جوابا عن سؤال ورده في استشارة غير المسلمين والاستعانة بهم في الحرب, فكان في آخر جوابه: (أنه لا مانع من المشاورة، وإنَّ مصلحة الأمة هي المحكَّمة في مثل هذه المسألة, ولا شك أنَّ مصلحة دولتنا في هذا العصر تقتضي إشراكَ جميع شعوبها في المشاورة ووضع جميع القوانين, لا تقوم المصلحة بدون ذلك، وهذا وحدَه كافٍ للجواز شرعا).

(1046) آدم متز, الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام, ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد, 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي, 1967), ج 1, ص 67. نقلا عن: حسن الزين, أهل الكتاب في المجتمع الإسلامية (بيروت: 1986), ص 109-110.

(1047) الزين, المصدر نفسه.

(1048) الحريات العامة في الدولة الإسلامية (ص 291 - 292)

(1049) الحق المر 31/1

(1050) العدد الصادر في: شعبان - 1327هـ/سبتمبر - 1909م.



هكذا يرمي بها - رحمه الله - : يكفي في الجواز الشرعي أن ترى الأمة في أمرٍ ما كونَه يحقق مصلحتها, لتكون مصلحة الأمة هي المحكمة! ومتى كانت الأمة مسيَّبة لا خطام لها من الشريعة ولا زمام حتى تستقل بالاستصلاح؟ وهل ذلك إلا رجوع القهقرى وارتكاس في حمأة الجاهلية التي جاء النبي ﷺ ليخلص الناس منها؟ وإلا فلو ادعى غيرُه المصلحةَ في خلاف ما قرره هو على لسان الأمة, ما الذي كان يجعل قول الشيخ أولى من قوله, وهل درست الشريعة حتى نصيرَ إلى استصلاحاتِ البشر الذين لا يُحسِنُ الواحدُ منهم تقديرَ مصلحةِ نفسه بله أمته, وأين ذهبت قوانين الإسلام حتى نستشير العلوج أو نشركهم في وضع القوانين, وقد صدق أبو فراس حين قال:

أما من أعجب الأشياء علج ... يعرفني الحلال من الحرام

وقد بينا في كتاب "بلوغ المأمول" أن مقام التشريع ووضع الأحكام لا حَظَّ للعلماءِ والفقهاء فيه, فكيف بالعلوج؟!! ولكنها سنة الله وقضاءؤه على كل من خالف أمر الرسول بالفتنة والذلة والصغار, ومن طلب الحق في غير الوحي ابتلي بسقيم الرأي, كما قال ابن القيم: (من رغب عن الهدى بالوحي، ابتلي بكناسة الآراء وزبالة الأذهان ووسخ الأفكار)[1051].

وقد رأيتَ أن كلام العلماء الذي ذكرناه مؤسَّسٌ على صرائحَ من القرآن والأثرِ يوافقها صريحُ المعقول لمن بصره الله, وأما الشيخ رشيد رضا فعمدته مطلق المصلحة, ونحن على قطعٍ بأن المصلحة الحقيقية لا تجاوز قضية الكتاب والسنة, وأن ما رآه الشيخ مصلحة ما هو إلا الفسادُ الماحق في الدنيا والآخرة, وما آلَ إليه حالُ الأمة من جراء مثل هذه المصالح الموهومة يشهد ببطلانها وينادي على فسادها, والله المسؤول بفضله أن يعز الإسلام والمسلمين ويذل الشرك والمشركين.

والذي جرنا إلى هذا هو تقريرُ أنَّ تفاصيلَ العدل يُتَّبَعُ فيها ضَبْطُ الشرع, لأنه المتكفلُ ببيانها.

قال البقاعي: (العدل يُعتبر تارة في المعنى فيراد به هيئة في الإنسان تطلب بها المساواة، وتارة في العقل فيراد به التقسيط القائم على الاستواء، وتارة يقال: هو الفضل كله من حيث إنه لا يخرج شيء من الفضائل عنه، وتارة يقال: هو أكمل الفضائل من حيث إن صاحبه يقدر على استعماله في نفسه وفي غيره، وهو ميزانُ الله المبرأ من كل زلة وبه يستتب أمرُ العالَم، وبه قامت السماواتُ والأرض، وهو وسطٌ كل أطرافه جور.

(1051) مدارج السالكين 184/1



وبالجملة: **الشرعُ مَجمَع العدل، وبه تُعرف حقائقُه**، ومن استقام على نهج الحق فقد استتب على منهج العدل - ذكره الرازي في "اللوامع"، وفيه تلخيص)[1052].

وقد قال الله تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ * إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} الآية.

قال أبو السعود: ({إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ} أي: فيما نزله **تبيانا لكل شيء** وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، وإيثارُ صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لإفادة التجدُّد والاستمرار {بِالْعَدْلِ} بمراعاة التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهو رأس الفضائل كلِّها)[1053].

وقال القاسمي: ({إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ} أي: فيما نزله تبيانا لكل شيء {بِالْعَدْلِ} وهو القسط والتسوية في الحقوق فيما بينكم. وترك الظلم وإيصال كل ذي حق حقه)[1054].

قلت: وكيف لا تكون شريعةُ الله وافيةً بتفاصيل العدلِ، والميزانُ الذي هو العدل موصوفٌ بكونه منزل من عند الله تعالى في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ}، قال في "أضواء البيان" : (قوله - تعالى - في هذه الآية الكريمة: {وَالْمِيزَانَ} يعني أن الله - جل وعلا - هو الذي أنزل الميزان، والمراد به العدلُ والإنصاف)[1055].

ويقول الله ﷻ: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}، قال ابن عطية: (الميزان: العدلُ في تأويل أكثر المتأوِّلين)[1056].

وقال ابن عاشور: (الميزان: مستعارٌ للعدل بين الناس في إعطاء حقوقهم، لأنَّ مما يقتضيه الميزانُ وجودَ طرفين يُراد معرفة تكافؤِهما، قال تعالى: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}، **وهذا الميزانُ تبينه كُتُبُ الرسل**، فذكرُه بخصوصه للاهتمام بأمره، لأنه وسيلةُ انتظامِ أمورِ البشر، كقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ})[1057].

وقال ابن كثير: ({وَالْمِيزَانَ} وهو: العدل. قاله مجاهد، وقتادة، وغيرهما. وهو الحق الذي تشهد به العقولُ الصحيحة المستقيمة المخالِفة للآراء السقيمة، كما قال: {أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ

(1052) نظم الدرر 236/11

(1053) تفسير أبي السعود 136/5

(1054) تفسير القاسمي 402/6

(1055) أضواء البيان 64/7

(1056) المحرر الوجيز 269/5

(1057) التحرير والتنوير 416/27

مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ}، وقال: {فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}، وقال: {وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ}؛ ولهذا قال في هذه الآية: {لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} أي: بالحق والعدل, **وهو: اتباعُ الرسل فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا به، فإنَّ الذي جاؤوا به هو الحقُّ الذي ليس وراءَه حق**، كما قال: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} أي: صدقا في الأخبار، وعدلا في الأوامر والنواهي. ولهذا يقول المؤمنون إذا تبوؤوا غرف الجنات، والمنازل العاليات، والسرر المصفوفات: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ})[1058].

قلت: لأنَّ عقولَهم ما كانت لتهتدي إلى تفاصيل المصالح لولا رحمةُ الله وفضلُه عليهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب. وسيجيء مزيدُ بيانٍ لهذا قريبا إن شاء الله.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "أضواء البيان" : (فإن قيل: قد اخترتم أنَّ المرادَ بالميزان في سورة "الشورى" وسورة "الحديد" - هو العدلُ والإنصاف، وأنَّ المراد بالميزان في سورة "الرحمن" هو آلة الوزن المعروفة، وذكرتم نظائرَ ذلك من الآيات القرآنية، وعلى هذا الذي اخترتم يُشكِل الفرقُ بين الكتاب والميزان; لأنَّ الكتب السماوية كلَّها عدلٌ وإنصاف.

فالجواب من وجهين:

الأول منهما: هو ما قدَّمْنا مرارا مِن أنَّ الشيءَ الواحد إذا عُبر عنه بصفتين مختلفتين جاز عطفُه على نفسِه تنزيلا للتغايُر بين الصفات منزلةَ التغاير في الذوات، ومن أمثلة ذلك في القرآن قوله - تعالى -: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى}, فالموصوف واحدٌ, والصفات مختلفة، وقد ساغ العطفُ لتغاير الصفات. ونظيرُ ذلك من كلام العرب قولُ الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

وأما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه العلامة ابن القيم - رحمه الله - في "أعلام الموقعين"، من المغايرة في الجملة بين الكتاب والميزان.

وإيضاحُ ذلك: أنَّ المراد بالكتاب هو العدلُ والإنصاف المصرَّح به في الكتب السماوية.

وأما الميزان: فيصدق بالعدل والإنصاف الذي لم يُصرَّح به في الكتب السماوية، ولكنه معلومٌ مما صُرِّح به فيها.

(1058) تفسير ابن كثير 27/8

فالتأفيفُ في قوله - تعالى -: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}, من الكتاب; لأنه مصرَّحٌ به في الكتاب، ومنع ضرب الوالدين مثلا المدلولُ عليه بالنهي على التأفيف من الميزان، أي من العدل والإنصاف الذي أنزله الله مع رسله.

وقبول شهادة العدلين في الرجعة والطلاق المنصوص في قوله - تعالى -: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}, من الكتاب الذي أنزله الله; لأنه مصرَّحٌ به فيه. وقبولُ شهادة أربعةِ عدولٍ في ذلك من الميزان الذي أنزله الله مع رسله.

وتحريم أكل مال اليتيم المذكور في قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا} الآية - من الكتاب. وتحريم إغراق مال اليتيم وإحراقه المعروف من ذلك - من الميزان الذي أنزله الله مع رسله.

وجلد القاذف الذكر للمحصنة الأنثى ثمانين جلدة ورد شهادته، والحكم بفسقه المنصوص في قوله: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} إلى قوله {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} الآية - من الكتاب الذي أنزله الله. وعقوبة القاذف الذكر لذكر مثله، والأنثى القاذفة للذكر أو لأنثى بمثل تلك العقوبة المنصوصة في القرآن - من الميزان المذكور.

وحِلِّيَّة المرأة التي كانت مبتوتة، بسبب نكاح زوج ثان وطلاقه لها بعد الدخول، المنصوص في قوله - تعالى - : {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا} أي: فإن طلقها الزوج الثاني بعد الدخول وذوق العسيلة - فلا جناح عليهما، أي: لا جناحَ على المرأة التي كانت مبتوتة، والزوج الذي كانت حراما عليه - أن يتراجعا بعد نكاح الثاني وطلاقه لها - من الكتاب الذي أنزل الله. وأما إن مات الزوجُ الثاني بعد أن دخل بها وكان موتُه قبل أن يطلقها، فحليتُها للأول الذي كانت حرامًا عليه - من الميزان الذي أنزله الله مع رسله.

وقد أشرنا إلى كلام ابن القيم المذكور، وأكثرنا من الأمثلة لذلك في سورة "الأنبياء" في كلامنا الطويل على قوله - تعالى - : {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ} الآية)[1059].

قلت: وعلى هذا يمكننا أن نقول: إن الكتاب هو العدلُ المنصوص عليه المصرح به, وأما الميزان فهو ما لزم ذلك العدلَ المنصوصَ مما لم يصرح به, لأنَّ الكتابَ حقٌّ وعدل, فلا يكون

(1059) أضواء البيان 7/66 - 67



لازمُه إلا مثلَه حقًّا وعدلًا, كما قال ابن القيم: (لازمُ الحقِّ حقٌّ, ولازمُ العدلِ عدلٌ, ولوازمُ الحكمة من الحكمة)[1060].

وعلى نحوٍ من هذا يتنزل قولُ ابن القيم في "الطرق الحكمية" : (إذا ظهرت أماراتُ العدل وأسفر وجهُه بأيِّ طريقٍ كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينُه)[1061], فإنه يريد وسائلَ العدل لا العدلَ نفسه, أي: مهما وجدنا وسيلةً توصلنا إلى تحقيق العدل الذي قرره الشارع في مسألةٍ ما, استعملناها, وسياقُ كلامِه يبين مراده, وهذا نصُّ كلامه في كتابه المذكور: (إن الله سبحانه أرسل رسلَه، وأنزل كتبَه، ليقوم الناسُ بالقسط، وهو العدلُ الذي قامت به الأرضُ والسموات. فإذا ظهرت أماراتُ العدل وأسفر وجهُه بأيِّ طريقٍ كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينُه، والله سبحانه أعلمُ وأحكم، وأعدلُ أن يخص طرقَ العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهرُ منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة, فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودِها وقيامِها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أنَّ مقصودَه إقامةُ العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استُخرج بها العدلُ والقسط فهي من الدين، وليست مخالِفةً له, فلا يقال: إنَّ السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرعُ، بل هي موافِقةٌ لما جاء به، بل هي جزءٌ من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحهم، وإنما هي عدلُ اللهِ ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات)[1062].

ولا يخفى أنَّ اتباع تلك الأمارات والعلامات هو من جنس اعتبار مقدمة الواجب وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, وقد تقرر كون ذلك من دلالة الالتزام, وهي دلالة عقلية شرعية كما قدمنا من قبل.

وقد قال في "إعلام الموقعين" : (والله تعالى لم يَحصُر طرق العدل وأدلته، وأماراته في نوعٍ واحد ويبطل غيرَه من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصودَه إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط, فأي طريق استُخرِج بها الحقُّ ومعرفة العدل وجب الحكمُ بموجبها ومقتضاها, والطرقُ أسبابٌ ووسائلُ لا تُراد لذواتها، وإنما المرادُ غاياتُها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أشباهها وأمثالها, ولن تجد طريقا

(1060) شفاء العليل (ص 249)

(1061) الطرق الحكمية (ص 13)

(1062) السابق (ص 13 - 14)



من الطرق المثبتة للحق إلا وفي شَرعه سبيلٌ للدلالة عليها, وهل يُظن بالشريعة الكاملة خلافُ ذلك؟)[1063].

وأما العدل الذي ذكره ابن تيمية وهو الذي تقوم معه الدولة, على كفرها, فهو استواءُ أهلها في نفوذ الأحكام فيهم وإجراء الحقوق عليهم, قال ابن تيمية: (وأمورُ الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراكُ في أنواعِ الإثم: أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإنْ لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة", ويقال: "الدنيا تدوم مع العدل والكفر, ولا تدوم مع الظلم والإسلام")[1064].

وهذا العدل لا تقوم به الدول فحسب بل قد قامت به السماوات والأرض[1065], فجرى خَلْقُه –تعالى- على وفق ميزان عدله وحكمته, قال تعالى: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ}, قال ابن عاشور: (والحقُّ: هنا هو **إجراءُ أحوال المخلوقات على نظامٍ ملائمٍ للحكمة** والمناسَبة في الخير والشر، والكمال والنقص، والسمو والخفض، في كل نوع بما يليق بماهيته وحقيقته وما يُصلِحه، وما يَصلُح هو له، بحسب ما يقتضيه النظامُ العام لا بحسب الأميال والشهوات، فإذا لاح ذلك الحقُّ الموصوف مقارنا وجودُه لوجود محقوقه فالأمرُ واضح، وإذا لاح تخلُّفُ شيءٍ عن مناسبة فبالتأمُّلِ والبحث يتضح أنَّ وراءَ ذلك مناسَبةً قضت بتعطيل المقارنة المحقوقة، ثم لا يتبدل الحقُّ آخرَ الأمر. وهذا التأويل يظهره موقع الآية عقب ذكر عقاب الأمم التي طغت وظلمت، فإنَّ ذلك جزاءٌ مناسب تمردها وفسادها، وأنها وإن أمهلت حينا برحمةٍ من الله لحكمةِ استبقاء عمران جزءٍ من العالم زمانا فهي لم تفلت من العذاب المستحق لها، وهو من الحق أيضا, فما كان إمهالُها إلا حقا، وما كان حلولُ العذاب بها إلا حقا عند حلول أسبابه، وهو التمرد على أنبيائهم. وكذلك القولُ في جزاء الآخرة أن تعطل الجزاء في الدنيا بسبب عطل ما اقتضته الحكمة العامة أو الخاصة)[1066].

(1063) إعلام الموقعين 513/6 , وانظر: بدائع الفوائد 153/3 - 154

(1064) مجموع الفتاوى 146/28

(1065) قال الراغب الأصفهاني: (العدل والعديل فيما يدرك بالحاسة، كالموزونات والمعدودات والمكيلات، فالعدل هو التقسيط على سواء، وعلى هذا روي: "بالعدل قامت السموات والأرض", تنبيها أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر، أو ناقصا عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما). المفردات (ص 551 - 552)

(1066) التحرير والتنوير 75/14 - 76 . وقال ابن القيم في "شفاء العليل" (ص 198) : (فصل: النوع الحادي عشر إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة, كقوله: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً}, وقوله: {أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً}, وقوله: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاّ بِالْحَقِّ}, والحقُّ هو الحِكَمُ

ولهذا قال تعالى في موضع آخر: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ}, قال ابن تيمية: (فنزَّه نفسَه أن يكون فعلُه كفعل اللاعب العابث الذي لا يقصد غايةً محمودة يريد سوقَ الوسائل إليها, فإنَّ هذا فعلُ الجاد الذي يجيء بالحق, كما قال إبراهيم لما آتاه الله رشده من قبل التوراة والقرآن: {إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ} إلى قوله {أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ * قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ}, فهو لما قال ما قال قالوا: {أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ} الآية, فالذي يأتي بالحق خلاف اللاعب فإنه يقصد أن يخبر بصدق ويأمر بما ينفع, **وهو العدل**, بخلاف اللاعب العابث فإنه ليس مقصوده هذا بل اللهو واللعب)[(1067)].

ولما صالح رسولُ الله ﷺ يهودَ خيبر – كما في صحيح البخاري – على أنَّ لهم الشطرَ من كل زرع وشيء، ما بدا لرسول الله ﷺ، وكان عبد الله بن رواحة يأتيهم في كل عام فيخرصها عليهم، ثم يضمنهم الشطر، فشكوا إلى رسول الله ﷺ شدةَ خَرْصه، وأرادوا أن يرشوه، فقال عبد الله: تطعموني السحت، والله لقد جئتكم من أحب الناس إليَّ، ولأنتم أبغضُ إليَّ من عِدَّتكم من القردة والخنازير، ولا يحملني بغضي إياكم على أن لا أعدل عليكم، فقالوا: "بهذا قامت السماوات والأرض".

قلت: وهذا النوع من العدل قد نزل به كتابُ الله تبارك وتعالى, قال سيد قطب في "تفسيره" : (جاء الكتاب بـ"العدل" الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم قاعدةً ثابتة

والغاياتُ المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كلَّه, وهو أنواعٌ كثيرة, منها: أن يُعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته, ومنها: أن يحب ويعبد ويشكر ويذكر ويطاع, ومنها: أن يأمر وينهى ويشرع الشرائع, ومنها: أن يدبر الأمر ويبرم القضاء ويتصرف في المملكة بأنواع التصرفات, ومنها: أن يثيب ويعاقب, فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته, فيوجد أثر عدله وفضله موجودا مشهودا, فيحمد على ذلك ويشكر, ومنها: أن يعلم خلقه أنه لا إله غيره ولا رب سواه, ومنها: أن يصدق الصادق فيكرمه ويكذب الكاذب فيهينه, ومنها: ظهور آثار أسمائه وصفاته على تنوعها وكثرتها في الوجود الذهني والخارجي, فيعلم عباده ذلك علما مطابقا لما في الواقع, ومنها: شهادة مخلوقاته كلها بأنه وحده ربها وفاطرها ومليكها وأنه وحده إلهها ومعبودها ومنها ظهور أثر كماله المقدس, فإن الخلق والصنع لازمُ كمالِه, فإنه حي قدير, ومن كان ذلك كذلك لم يكن إلا فاعلا مختارا, ومنها: أن يظهر أثر حكمته في المخلوقات بوضع كل منها في موضعه الذي يليق به ومحله على الوجه الذي تشهد العقول والفطر بحسنه, فتشهد حكمته الباهرة, ومنها: أنه سبحانه يحب أن يجود وينعم ويعفو ويغفر ويسامح, ولا بد من لوازم ذلك خلقا وشرعا, ومنها: أنه يحب أن يثنى عليه ويمدح ويمجد ويسبح ويعظم, ومنها: كثرة شواهد ربوبيته ووحدانيته وإلهيته, إلى غير ذلك من الحكم التي تضمنها الخلق, فخلق مخلوقاته بسبب الحق ولأجل الحق وخلقها ملتبس بالحق وهو في نفسه حق فمصدره حق وغايته حق وهو متضمن للحق). وانظر: مفتاح دار السعادة له أيضا 85/2

(1067) جامع الرسائل 20/1

للتعامل، لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجاراةً للصهر والنسب، والغنى والفقر، والقوة والضعف, إنما تمضي في طريقها تَكِيلُ بمكيالٍ واحدٍ للجميع، وتزن بميزانٍ واحد للجميع)[1068].

والذي يتحصل بعد هذا أنه لا بد من اتباع الشريعة في رسم مواضع العدل ومآخذه, وإلا بقي العدل مجرد دعاوى مجملة يقولُها كلُّ أحد, كما قال الشاعر:

وكل يدعي وصلا بليلى ... وليلى لا تقر لهم بذاكا

قال غوستاف لوبون في كتابه "سيكولوجية الجماهير" : (**الكلمات التي يَصعُب تحديدُ معانيها بشكل دقيق** هي التي تمتلك أحيانا قدرةً على التأثير والفعل. نضرب على ذلك مثلا الكلمات التالية: ديمقراطية, اشتراكية, مساواة, حرية, إلخ.. **فمعانيها من الغموض بحيث إننا نحتاج إلى مجلدات ضخمة لشرحها**. ومع ذلك فإنَّ حروفَها تمتلك قوة سحرية بالفعل, كما لو أنها تحتوي على حل لكل المشاكل)[1069].

قلت: فقوله (الكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق) هو الإجمال الذي ذكرناه, وأنت ترى تصريحه بأن تلك الكلمات مفتقرة إلى التفصيل الذي يكشف حقيقتها, ولذلك فإنَّ ما هو حرية عند الغربيين وأذنابهم من العلمانيين المتفرنجين ليس هو الحرية في دين المسلمين.

وقد كتب ابن عاشور مقالا عنوانه "أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة" قال في أوله: (المقام الأول في الحرية والمساواة في الشريعة الإسلامية, **وهو مقامٌ يستدعي شيئا من الإطالة**, ليكون الحكمُ فيه على **شيءٍ مضبوط**، **فلا يظن أحدٌ أنَّ الإسلام دعا إلى الحرية والمساواة على الإطلاق أو على الإجمال**, لأنَّ هنالك حدودا دقيقة بعضُها محمود وبعضها ضارٌّ مذموم), ثم قال: (لا تجد لفظا تهواه النفوس، وتهش لسماعه، وتستزيد من الحديث فيه - **مع أن معظمهم لا يضبط مقدارَ المراد منه** - مثلَ لفظِ الحرية. وما سبب ذلك التعلق العام, إلا أن معظم من يسمعون هذا اللفظ أو ينطقون به يحملونه على محامِلَ يخف محملها في نفوسهم. فالوقح يحسب الوقاحة حرية، فيخف عنده ما ينكره الناسُ من وقاحته، والجريء الفاتك ينمي صنيعه إليها، فيجد من ذلك مبررا لجرأته، ومحب الثورة يعد الحرية مسوغا لدعوته، والمَفْتون في اعتقاده يدافع الناقمين عليه بأنه حرُّ العقيدة إلى غير هؤلاء. فيا لله لهذا المعنى الحسن ماذا لقي من المِحَن، وماذا عُدِل به عن خير سنن؟

(1068) في ظلال القرآن 2190/4

(1069) سيكولوجية الجماهير (ص 116)



والتحقيق أنَّ الحرية إنما يُعنى بها السلامةُ من الاستسلام إلى الغير **بقدر ما تسمح به الشريعة** والأخلاق الفاضلة) في كلامٍ طويلٍ ينبغي الوقوفُ عليه ومطالعتُه[1070].

ولهذا قال الشيخ مصطفى صبري في كتاب "النكير" : (ما زال يتعذر عليهم (يعني الاتحاديين في تركيا) التأليفُ بين الدستور الذي أعلن قبل هذا وبين الشرع الإسلامي, ولا يطمئنون إلى أن يكون الأوربيون ثقة بمثل هذه الدولة المشروطة الإسلامية, إذ لا تستوعب عقولُهم كعقول الأوربيين أنه كيف يمكن التوفيق بين الحرية وبين الدين المقيد, وقيوده مستثقلة عندهم من جهة عدم موافقته للحكومات الزمنية الأوربائية, ومن جهة معارضته لأهوائهم ومظالمهم في داخل المملكة, فالدين يشق عليهم ويثقل أعناقهم دائما, لأنهم في تاراتهم وتطوراتهم إذا خضعوا لحكم الحرية وحاولوا أن يسيروا بسيرها فالدين لا يخليهم, لأن الحرية والحضارة عندهم عبارة عما يرى في أوربا بمحاسنها ومساويها حذو النعل بالنعل, وإذا خلوا إلى طباعهم الطاغية فالدين بكل قوته يمنعهم عن طغيانهم وعدوانهم, فهم ومانع يمنعهم في حريتهم واستبدادهم. هذا موقف الدين منذ عدة كثيرة من سنين في عاصمة تركيا, غريبا في وطنه بين أبنائهم الذين تربوا بلبان المعارف الأوربائية, ولا سيما بعد تشكلهم في شكل سياسي يرمي إلى هدف معين ظاهرهم الاتحاديون وباطنهم البناؤون الأحرار)[1071].

قلت: ثم إذا عرفت أن لفظ "العدل" ونحوه إنما هو من جنس الألفاظ المجملة الجامعة التي يتوقف تحقيقُ الغرض منها على تفصيل الشريعة وبيانها, فإنه يطول العجبُ من كاتبٍ "إسلامي"!! يرى أنَّ التديُّنَ العقلاني يتميز (باعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي, فالنصوصُ يجب أن تُفهَم وتُؤوَّل على ضوء المقاصد "العدل, التوحيد, الحرية, الإنسانية", ونصوص الحديث يُحكَم على صحتها أو ضعفها لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات, وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد)[1072].

(1070) والمقال في مجلة الهداية الإسلامية، الجزء التاسع والعاشر، المجلد السادس، ربيع الأول وربيع الثاني 1353هـ, وقد نقله الشيخ محمد إبراهيم الحمد في المجموعة الثانية من "مقالات لكبار كُتَّاب العربية في العصر الحديث".

(1071) الأسرار الخفية (ص 86 - 87)

(1072) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي لسعد العتيبي (ص 180 - 181)



وقد أذكرني كلامُه قولَ ابن العربي في كتاب "العواصم" : (ولقد نظرت في كتاب دقلطيانش في سر الخلقة وصنعة الطبيعة، **فرأيت من الخُباط ما لا عينٌ رأت، ولا خطر على قلب مجنون)**[1073].

ثم أنت لو ذهبت تطلب ما تحت لفظ "المقاصد" من كلامه لكنت كالذي يطلب معنى لفظ "رفعج" مقلوب "جعفر"، فما ثم إلا العدم، ألم يسبق أنَّ اطراحَ الجزئيات يلزمه اطراحُ الكليات ضرورة؟! فلم يبق شيءٌ يستمسك به من جهة الشرع، وإنما بقي العقلُ المحض والعلمانية الصلعاء التي تتوسل بهذا التنظير للتملُّصِ من ضبط النصوص، فاعتبارُهم للمقاصد إنما هو - كما قال محمد كمال الدين إمام - : (على نحوٍ يستبعد سيادةَ النصوص – كما فعل محمد أركون في معظم كتاباته – أو على حد تعبير أركون نفسِه في كتابه المترجم بعنوان "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" بقصد "تخفيف حد النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهومٍ جديد هو مقاصد الشريعة"، وهو يريد لعلم المقاصد المرتقب أن يَنقُلَ السيادةَ من الله إلى الإنسان[1074]، لأنَّ علم أصول الفقه – على حد تعبيره أيضا – "ساهم في دعم الفكرة القائلة بأن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع الأولي الذي أسسه النبي".

وهكذا يريد محمد أركون – ومعه أغلب الكاتبين في المقاصد من المثقفين – تأسيسَ علمٍ للمقاصد يكون بديلا لعلم أصول الفقه، ويَحْكُمُ السلوكَ البشري بعيدا عن صيغة الأحكام الفقهية الخمسة التي يُثبت بها علمُ أصول الفقه المفهومَ الديني الإسلامي للحلال والحرام.

(1073) العواصم من القواصم (ص 183)

(1074) قلت: وهذا من صميم العلمانية، فقد وقعتَ على غاية القوم، ولهذا قال مترجم كتب أركون والمعلِّق عليها هاشم صالح: (إن العلمانية لا تنهض في الفراغ ولا تقوم على العدم، **ينبغي أن يسبقها انبثاقُ ثقافةٍ تنويرية حديثة كما حصل في الغرب**، فلولا ثقافة عصر التنوير وفكره وفلسفته لما تجسدت العلمنة في فرنسا واقعا حيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. فكيف يمكن للعلمانية إذن أن تنهض في المجتمعات العربية أو الإسلامية ما دامت الثقافة التقليدية هي المهيمنة على القطاعات الأوسع من الشعب؟ بل وعلى قسمٍ كبير من المثقفين الذين يرفضون مراجعة يقينياتهم المذهبية والطائفية. يضاف إلى ذلك أنَّ **ثقافة العلمنة ينبغي أن تنشأ من الداخل ومن صراع الداخل مع الداخل**، وليس عن طريق الاستيراد السهل والجاهز كما فعل أتاتورك). "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر" لمحمد أركون (ص 194) . (ز)

وخلاصة ما يقصده أركون وشيعتُه هو سيادةُ التحديث بعيدا عن القرآن والحديث, أي: استبدال العقل بالشريعة, وما يقوله أركون مقاصد لا يعرفها الأصوليون, فهي عندهم تدور مع الأدلة الشرعية)[1075].

قلت: ما يقوله مقاصد لا يعرفه الأصوليون لأنهم لا يعرفون تحديثه, إذ هو أجنبي عنهم, فالرجل ينزع في تحديثه إلى الحداثة الغربية التي كفرت بالله ورسله وكتبه.

قال محمد عمارة: (ثقافة الحداثة الغربية, التي تتمحور حول الإنسان, بدلا من التمحور حول الله. والتي جعلت الإنسان "طبيعيا" – أي جزءا من الطبيعة – بدلا من أن يكون إنسانا ربانيا. هذه الثقافة الحداثية قد أقامت قطيعةً معرفية مع الموروث الديني, ومنه الشريعةُ الإلهية, وذهبت – بالعلمانية – إلى عزل السماء عن الأرض, وتحرير الإنسان والاجتماع البشري من ضوابط وأحكام ومعايير وفلسفات الشرائع الإلهية. وأعلنت ثورة إنزال الدين عن عرشه, وإحلال هيمنة العقل محلَّ شرائع السماء. وقالت: "لقد أصبح الإنسانُ وحدَه مقياسا للإنسان. ومنذ الآن فصاعدا راح الأملُ بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكانَ لتقدم عصر العقل وهيمنته, وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة"[1076]!!)[1077].

قلت: والجهل يزداد تركيبا حين يُنسب مثلُ ذلك الخباط إلى الإمام الشاطبي, فيُدَّعى أنه أسس منهجا جديدا للاستنباط والاستدلال مباينا للمنهج الأصولي القائم على تقرير قواعد استثمار الأحكام من النصوص.

فيقول الجابري: (لقد وعى الشاطبيُّ بعمقٍ أنَّ الاجتهادَ بالأسلوب القديم[1078] قد استنفد كلَّ إمكانياته, وأنَّ انفتاحَ باب الاجتهاد من جديدٍ أصبح يتطلب – بحسب عبارته – "تأصيل الأصول", وذلك باعتماد كلياتِ الشريعة ومقاصدها بدلَ الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها, أو على قياسِ حادثةٍ على حادثة فيما لا نصَّ فيه)[1079].

(1075) افتتاحية "مجلة المسلم المعاصر" العدد 103 (ص 7 - 8)

(1076) إميل بولا (الحرية, العلمنة : حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة) منشورات سيرف. باريس سنة 1987م. انظر هاشم صالح – مجلة "الوحدة" – المغرب – عدد فبراير – مارس سنة 1993م.

(1077) مقدمة كتاب "الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان" لمحمد الخضر حسين (ص 4 - 5)

(1078) قال ملا كاتب جلبي في "كشف الظنون" : (إنما يستجاد الشيء ويسترذل لجودته ورداءته لا لقدمه وحدوثه). (ز)

(1079) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص 163)

ويقول أيضا: (دعا الشاطبيُّ إلى ضرورةِ بناء الأصول على مقاصد الشرع بدلَ بنائِها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماءُ الأصول انطلاقا من الشافعي, وبذلك يكون الشاطبيُّ قد دشن قطيعةً ايبستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكلِّ الأصوليين الذين جاءوا بعده)[1080].

قلت: وهذه القطيعة لا وجودَ لها إلا في عقله المعقول عن تحصيل فن الأصول, وله بعد ذلك خبط وتخليط لو استقصيناه لطال المقال, وقد صدق فيه قولُ القائل: (من تكلم في غير فَنِّه أتى بالعجائب)[1081].

(1080) بنية العقل العربي (ص 540)

(1081) وهذه العجائب هي من جنس الثقافة التنورية الحديثة التي تمهد لنهوض العلمنة في المجتمعات العربية والإسلامية, ليكون الأمرُ جاريا على سنن الغرب, كما أشار هاشم صالح قريبا, فإن ثقافة العلمنة كما قال: (**ينبغي أن تنشأ من الداخل ومن صراع الداخل مع الداخل**). وقد سُئل الجابري - في حوارٍ له مع بعض الكتاب في مجلة المستقبل العربي في عددها 278 - : (مع كل هذا العطاء العلمي في ميدان الدراسات التراثية، مقرونا بإطلالة غير منقطعة على أسئلة العصر وأسئلة الفكر الحديث، هل ما زلت مقتنعا بأن الطريق إلى كسب مطالب العقلانية والحداثة والتقدم تمر حتما عبر تبيئتها وتأصيلها وعبر ربط الجسور باللحظات الحية والتقدمية في تراثنا؟ أم إنك أفسحت مجالا آخر؟ أو تتفهم ذاك المجال الذي يمكن أن يكون ساحة لمنافذ أخرى قصد طلب هذه القيم والمبادئ، طبعا دون المرور بمسائل التراث؟).

فأجاب الجابري: (إن وجهة نظري في هذا الموضوع تعبر عن اقتناع شخصي ليس فقط من خلال تجربتي منذ البداية، وأنا على اتصالٍ بالطلاب والمثقفين، بل أيضا لأنَّ هذا الاقتناعَ تَكَوَّن لديَّ أساسا كنتيجة النظر في تاريخ النهضة العربية. أنت تعرف أنه كانت هناك ثلاثة تيارات معروفة؛ هي: التيار السلفي, والتيار الليبرالي, والتيار التوفيقي أو التلفيقي، وأنت تعرف أن تجربة مائة سنة قد أسفرت عن جمود الحركة في هذه التيارات، فلا أحد منها تطور وحقق أهدافه، بل كل ما حدث هو اجترار وعود على بدء مستمر. لقد استنتجت من ذلك تلك **القضية الأساس التي أدافع عنها, وهي أنَّ التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا** باستدعائه واسترجاعه استرجاعا معاصرًا لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته، **حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به** (!) وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي. هذا هو اقتناعي إذا كنا نفكر في الأمة العربية والإسلامية كمجموع، وليس كنخبة محصورة العدد متصلة ببعض مظاهر الحداثة، تنظر إلى نفسها في مرآتها وتعتقد أن الوجود كلَّه هو ما يرى في تلك المرآة. هذا في حين أن هذه النخبة صغيرة، قليلة، ضعيفة الحجة أمام التراثيين. والمطلوب منا في ما يخص الحداثة ليس أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث. فإذا لم نكن على معرفةٍ دقيقة وعامة بالتراث وأهله, فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته). انظر: مقال "اعترافات محمد أركون" لسليمان الخراشي, نشره موقع "صيد الفوائد". وقد تقدم في موضعٍ سابق من هذا الكتاب (ص185) أن كرومر كان يرى أن أجدى الوسائل لتحقيق غرضه من إزالة الهوة الحاصلة بين الإسلام والحضارة الغربية هي تطوير الإسلام وإعادة تفسيره. فوافق شَنٌّ طَبَقَة. (ز)

أما الشاطبي - رحمه الله - فلم يؤسس منهجا جديدا للاستدلال مباينا لمنهج الأصوليين, ولم يَدَّعِ هو ذلك, كيف وغالبُ مباحثه هو فيها عالةٌ على من تقدمه كالجويني والغزالي وابن العربي وعز الدين بن عبد السلام والقرافي والأبياري وغيرهم من فحول علماء الأصول, كما هو ظاهرٌ لائحٌ لمن طالع كتابَه رحمه الله.

وكلامُه فيما وسمناه بـ"القانون" ظاهرٌ بيّنٌ لا احتمالَ فيه, وقد قرر فيه أنَّ الاستغناءَ عن الجزئيات بالكليات غلطٌ كالاستغناء بالجزئيات عن الكليات, لأنَّ للشريعة تصرفا في الكليات من حيث الترتيب والتخصيص والتقديم والتأخير عند التعارض, وكل ذلك طريقُ معرفتِه نصوصُ الشريعة نفسِها.

وقد قال في "القانون" ما نصُّه: (جاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين وفي كل حال، وبيَّن مِن المصالح ما يطَّرد وما يعارضه وجهٌ آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق, لدخلت مفاسدُ ولفاتت مصالح، وهو مناقضٌ لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات, لأنها يخدم بعضُها بعضا، وقلما تخلو جزئيةٌ من اعتبار القواعد الثلاث فيها (يعني الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، وقد عُلِم أنَّ بعضها قد يعارض بعضا, فيقدم الأهم حسبما هو مبيَّنٌ في كتاب الترجيح، **والنصوصُ والأقيسة المعتبرة تتضمن هذا على الكمال**[1082]).

فانظر تنصيصَه على أنَّ النصوص والأقيسة وافيةٌ ببيان مسالك الشريعة في اعتبار المقاصد والكليات في الجزئيات والأعيان.

وقد صرح بهذا ابنُ تيمية أيضا فقال: (**اعتبار مقادير والمصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة**, فمتى قدر الإنسانُ على اتباع النصوص لم يَعدِلْ عنها, والا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر, **وقَلَّ أنْ تعوز النصوصُ من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام)**[1083].

وقال أيضا: (من كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يَستدِلَّ على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة)[1084].

(1082) قال الشيخ عبد الله دراز: (فإذن **لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناءُ عنها بالكليات** كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلا) اهـ.

(1083) مجموع الفتاوى 129/28

(1084) السابق 289/19

وقال أيضا: (وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يُستدل فيها بنصٍّ جلي ولا خفي, فهذا ما لا أعرفه)[1085].

ولهذا قال الشاطبي بعدُ: (وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه).

والجزئي هو الدليل التفصيلي, والنظر الصحيح فيه شرطُه بل عمدته علم أصول الفقه, فمن ادعى الاستغناءَ بالنظر في الكليات عن مراعاة قوانين علم أصول الفقه فقد ضل عن سواء السبيل, وسلك في ذلك مسلك المبتدعة.

فقد قال الشاطبي نفسُه في "الاعتصام" في شأن المبتدع الذي يروم الاستدلالَ بالسنة على نحلته: (الواجبُ عليه أن يأخذ الاستدلالَ مأخذَ أهلِه العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها، كما كان السلف الأول يأخذونها, إلا أنَّ هؤلاء. كما يتبين بعدُ . لم يَبلُغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق، إما لعدم الرسوخ في معرفة كلام العرب والعلم بمقاصدها، **وإما لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تُستنبَط الأحكام الشرعية**، وإما للأمرين جميعا، فبالحري أن تصيرَ مآخِذُهم للأدلة مخالِفةً لمأخذِ مَن تَقَدَّمَهم مِن المحققين للأمرين)[1086].

فانظر تصريحَه بأن استنباط الأحكام الشرعية لا يكون إلا من جهة قواعد الأصول, بل إنه متوقف على الرسوخ فيها.

وفي كلامه الإشارة إلى أن مدار شرائط الاجتهاد على أمرين - كما قال الشيخ محمد الخضر حسين - : (أحدهما: فهم مقاصد الشريعة, وهذا يتحقق بمعرفة جملة القواعد التي نصبتها والتفقه في قسم عظيم من الأبواب التي فصلت أحكامها, وقد بصر مجتهدو الصحابة رضي الله عنهم بهذه القواعد والأحكام من النظر في القرآن وما يشهدون من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام, وتلقى عنهم التابعون ما استنبطوه من الفروع, وتعلموا منهم كيف انتزعوها من مآخذها, فازدادت القواعدُ وضوحا وتمهدت طرقُ الاستنباط, وتسنى للذين أوتوا العلم من بعدهم أن ينظروا في الحوادث, ويفصلوا لها أحكاما تأخذ بمجامع المصالح, وتنطبق على ما تستدعيه طبيعة الزمان والمكان.

(1085) السابق 199/19

(1086) الاعتصام 5/2



ثانيهما: القدرة على انتزاع الأحكام من دلائلها المبثوثة في الكتاب والسنة, ولا سبيل للقدرة على الاستنباط إلا بمعرفة هذه الدلائل, وطريق إثباتها, وضروب دلالتها, وتفاوت مراتبها, ووجوه الترجيح عند تعارضها)[1087].

قلت: وهذا قد صرح به الشاطبي في "الموافقات", بل نص فيه على أنَّ الشرط الأول متوقِّفٌ على الثاني لا يَحصُل إلا به, وهذا كلامُه في كتاب الاجتهاد: (المسألة الثانية: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدُهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكُّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

أما الأول؛ فقد مر في كتاب المقاصد أنَّ الشريعة مبنيةٌ على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتُبِرت من حيث وَضَعَها الشارعُ كذلك، لا من حيث إدراكُ المكلَّف؛ إذ المصالحُ تختلف عند ذلك بالنِّسَب والإضافات[1088]، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا، فَهِمَ عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألةٍ من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصفٌ هو السببُ[1089] في تنزُّله منزلةَ الخليفةِ للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإنَّ التمكن من ذلك إنما هو بواسطةِ معارفَ مُحتاجٍ إليها في فهم الشريعة أوَّلا، ومن هنا كان خادما للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جُعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأولُ هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود, والثاني وسيلة)[1090].

(1087) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 366)

(1088) قال الشيخ عبد الله دراز: كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلَّف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدينا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ}، وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد؛ فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت.

(1089) قال الشيخ عبد الله دراز: **لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن؛ لأنه جعله شرطا**، وسمى هذا سببا.

(1090) الموافقات 41/5 - 44



قلت: والشاهدُ من كلامه في هذه الجملة الأخيرة, وفهمُها يحتاج إلى شيءٍ من إمعان النظر, ونحن نقربها فنقول: إن الشاطبي يقرر فيها أن التمكن من فهم مقاصد الشريعة إنما يتم بعد فهم الشريعة, والمراد بفهم الشريعة فهمُ ألفاظها ونصوصها, لأنها هي المعبرة عن مقاصدها - كما قال الشاطبي في موضع آخر: (إنَّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع)[(1091)], وقال الغزالي: (مقاصدُ الشرعِ تُعرَف بالكتاب والسنة والإجماع)[(1092)] - , والشاطبيُّ إنما يريد صرائحَ الشريعة ومنصوصاتِها لا ما سكتت عنه ويُحتاج إلى معرفة حكمه, لأن ذلك يجيء بحثه في الرتبة الثانية وهي الاستنباط, فهو يفرق بين الفهم والاستنباط, فالفهم أن نتتبع الصرائحَ والنصوص ونتفهم معانيها ليقفنا ذلك على مقاصد الشريعة في تلك الأحكام, وأما الاستنباطُ فهو استخراج أحكامٍ ما ليس صريحا ومنصوصا, ويكون ذلك بواسطة جملة معارف, وهذه المعارف هي ما يذكره الأصوليون في شرائط الاجتهاد, وأصلُ تلك الشرائط كما صرحوا علمُ أصول الفقه[(1093)], ثم لا بد مع تلك المعارف من استصحاب العلم بمقاصد الشرع التي علمناها من الصرائح والمنصوصات, ليقع اعتبارُها في مواضع الاستنباط, لتكون عونا على معرفة حكم الشريعة فيها, وهذا معنى قوله (لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط), فثمرة فهم الشريعة

(1091) السابق 401/5 , وهذا شأن اللفظ مع المعنى, قال القرافي في "العقد المنظوم" 135/1 : (إن المعنى هو الأصل والمقصد, واللفظ هو وسيلةٌ ووصلة إليه). وقال ابن السمعاني في "القواطع" 295/1 : (إنَّ اللغة فائدتُها إفهامُ المراد بالخطاب, لأن المتكلم يعلم ما في نفسه وإن لم ينطق بلسانه, وإنما يريد بكلامه إفهامَ غيره والإبانةَ له عن المراد الذي في نفسه).

(1092) المستصفى (ص 179)

(1093) قال الجويني في "البرهان" في شروط المفتي: (وعِلْمُ الأصول **أصلُ الباب**, حتى لا يقدِّم مؤخَّرا, ولا يؤخِّر مقدَّما, ويستبين مراتب الأدلة والحُجَج). [التحقيق والبيان للأبياري 550/4]

وقال ابن الوزير اليماني في كتابه "القواعد" في شرائط الاجتهاد: (الشرط الثاني: معرفة أصول الفقه, وهو رأسُها وعمودُها, بل أصلُها وأساسُها). [إرشاد النقاد للصنعاني (ص 133 - 134)]

وقال الإسنوي: (إنه العمدة في الاجتهاد, وأهم ما يتوقف عليه من المواد, كما نصَّ عليه العلماءُ ووصفه به الأئمة الفضلاء). [التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص 43)]

وقال الشوكاني في شروط الاجتهاد: (أن يكون عالما بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تَمَسُّ الحاجةُ إليه، وعليه أن يُطَوِّلَ الباعَ فيه، ويَطَّلِعَ على مختصراته ومُطوَّلاته بما تبلغ إليه طاقته، فإنَّ هذا العلمَ هو عمادُ فسطاط الاجتهاد، وأساسُه الذي تقوم عليه أركانُ بنائِه، وعليه أيضا أن يَنظُر في كلِّ مسألةٍ من مسائله نظرا يوصله إلى ما هو الحقُّ فيها، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن صَعُب عليه الرد، وخبط فيه وخلط, قال الفخر الرازي في "المحصول" - وما أحسن ما قال - : إنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد علمُ أصول الفقه. انتهى). [إرشاد الفحول 209/2 , وانظر: بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 135)]

هي حصولُ العلم بمقاصدها في الأحكام, وهذا العلم تحصل فائدته عند اعتباره في المواضع التي لا نص فيها من صاحب الشرع, فيكون ذلك معينا على صحة الاستنباط وهو استخراج الحكم الشرعي للمسألة.

والحاصل أن تلك المعارف احتيج إليها أولا في فهم الشريعة الذي أوقفنا على مقاصدها في الأحكام, ثم احتيج إلى تلك المعارف ثانيا عند استنباط حكم ما لم تنص عليه الشريعة صراحة, فظهر توقُّفُ كلٍّ من النظرين على تلك المعارف, وقد عرفت أن أهمها أصول الفقه, فثبت توقف النظرين على أصول الفقه, لكن في النظر الثاني, مع أصول الفقه, لا بد من ضميمة اعتبار مقاصد الشريعة, حتى يكون الاستنباط على أكمل وجه.

والذي يهمنا من هذا البحث هو تقرير الشاطبي أن معرفة مقاصد الشريعة متوقفة على التحقق بعلم أصول الفقه, وعليه فمن رام اطراح علم الأصول لزمه اطراحُ مقاصد الشريعة ضرورة.

وبهذا يتبين أنه لا يعيبُ أصولَ الفقه إلا جاهلٌ بحقيقةِ قولِه ومآله, ولهذا فإن القرافي في "شرح المحصول" قد حَطَّ على من ذم علم الأصول ونَعَتَه بما يناسبه فقال: ("البحث الثاني في فضيلة هذا العلم" وقد أجمع قومٌ من الفقهاء **الجُهَّال** على ذمه واهتضامه وتحقيره في نفوس الطلبة، بسبب جهلهم به، ويقولون: إنما يُتعلَّم للرياء، والسمعة، والتغالب، والجدال، لا لقصدٍ صحيح، بل للمضاربة والمغالبة، **وما عَلِمُوا أنه لولا أصولُ الفقه لم يَثْبُتْ من الشريعة قليلٌ ولا كثير**، فإنَّ كلَّ حكمٍ شرعي لا بدَّ له من سببٍ موضوع، ودليلٍ يدل عليه وعلى سببه، **فإذا ألغينا أصولَ الفقه ألغينا الأدلة**، فلا يبقى لنا حكمٌ ولا سبب، فإنَّ إثباتَ الشرع بغير أدلته وقواعدها بمجرد الهوى خلافُ الإجماع، ولعلهم لا يعبئون بالإجماع، فإنه من جملة أصول الفقه، أو ما عَلِموا أنه أولُ مراتب المجتهدين، **فلو عَدِمَه مجتهدٌ لم يكن مجتهدا قطعا**[1094]، غاية ما في الباب أنَّ الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات، أما المعاني فكانت عندهم قطعا)[1095].

(1094) قال الجويني في "الغياثي" (ص 257) : (لا يرقى المرءُ إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن).

وقال الغزالي في "المنخول" (ص 573) : (لا بد من أصول الفقه, فلا استقلالَ للنظر دونه).

وقال ابن السمعاني في مقدمة "القواطع" 5/1 : (مَن لم يَعرِفْ أصولَ معاني الفقه لم يَنْجُ من مواقع التقليد وعُدَّ من جملة العوام).

وقال ابن حمدان في "صفة الفتوى" (ص 14) : (من جَهِلَه كان حاكيَ فقهٍ, وفرضُه التقليد).

وقال القرافي في "الإحكام" (ص 243) : (مَن لا يدري أصولَ الفقه يمتنع عليه الفتيا).



ولهذا قال ابن تيمية: (إنَّ الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ واجتهاد الرأي؛ والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام: أمرٌ معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان؛ ومَن بعدَهم مِن أئمة المسلمين, وهم كانوا أقعدَ بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم, وقد كتب عمرُ بن الخطاب - ﷺ - إلى شريح: "اقْضِ بما في كتاب الله, فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ, فإن لم يكن فبما اجتمع عليه الناسُ - وفي لفظ - فبما قضى به الصالحون؛ فإن لم تجد فإن شئت أن تجتهد رأيك". وكذلك قال ابن مسعود وابن عباس, وحديثُ معاذٍ مِن أشهر الأحاديث عند الأصوليين)[1096].

قلت: وبهذا يُعلم أنَّ العملَ بقواعد الأصول لم يبدأ مع الشافعي كما زعم الجابري بل كان العملُ بها متقررا عند الصحابة ومن بعدهم.

ولهذا قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (كان الشافعيُّ المُبْرِزَ للقواعد لا الواضعَ لها, كما قال الإمامُ الرازي في تقرير ذلك: إنَّ الإمام الشافعي ﷺ كان بالنسبة إلى الفقهاء كما كان أرسطوطاليس بالنسبة إلى الحكماء)[1097].

وقال تقي الدين السبكي: (فإن قلت: قد كانت العلماءُ في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين, ولم يكن هذا العلمُ حتى جاء الشافعيُّ وصنف فيه, فكيف تجعله شرطا في الاجتهاد؟ قلت: الصحابةُ ومن بعدهم كانوا عارفين به بطباعهم, كما كانوا عارفين النحوَ بطباعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه, فكانت ألسنتُهم قويمةً وأذهانُهم مستقيمة, وفهمُهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد, لأنهم أهلُه الذي يؤخذ عنهم, وأما بعدهم فقد فسدت الألسُن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو)[1098].

وقال في "الفروق" 545/2 : (كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة رضي الله عنهم, ولم يكن عالما بأصول الفقه, حَرُمَ عليه القياسُ والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع, بل حَرُم عليه الاستنباطُ من نصوص الشارع, **لأنَّ الاستنباطَ فرعُ معرفةِ أصول الفقه**... كما أن إمامه لو فاته شرطُ أصولِ الفقه وحَفِظ النصوصَ واستوعبها, يصير مُحَدِّثا ناقلا فقط لا إماما مجتهدا).

(1095) نفائس الأصول 100/1 . وانظر في فضل علم الأصول كتابنا "بلوغ المأمول" 535/2 - 539

(1096) مجموع الفتاوى 401/20

(1097) محاضرات (ص 62)

(1098) الإبهاج 8/1

وقال أيضا: (إنَّ أكثَرَ العلوم التي نحن نبحث ونداب فيها الليلَ والنهار حاصلةٌ عندهم (يعني الصحابة) بأصل الخِلْقَة من اللغة والنحو والتصريف وأصول الفقه)[1099].

وقال ابن خلدون: (واعلم أنَّ هذا الفنَّ (يعني أصول الفقه) من الفنون المستحدَثة في المِلَّة, وكان السلفُ في غُنْية عنه بما أنَّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من المَلَكة اللسانية, **وأما القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا, فمنهم أُخِذ مُعظمُها)**[1100].

وقال الجويني: (سَبَرْنا أحوالَ المفتين مِن صَحْب رسول الله - ﷺ - الأكرمين، فألفيناهم مقتدرين على الوصول إلى مدارك الأحكام ومسالك الحلال والحرام، ولكنهم كانوا مُستقِلِّين بالعربية، فإنَّ الكتاب نزل بلسانهم، وما كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية، وقد عاصروا صاحبَ الشريعة، وعَلِموا أنَّ معظم أفعاله وأقواله مناطُ الشرع، واعتنوا على اهتمامٍ صادقٍ بمراجعته - ﷺ - فيما كان يَسنح لهم من المشكلات, قال: **وأما الفنُّ المترجَم بأصول الفقه، فحاصلُه نَظْمُ ما وَجَدْنا مِن سِيَرِهم, وضَمُّ ما بَلَغَنا مِن خبرهم، وجمعُ ما انتهى إلينا مِن نظرهم، وتَتَبُّعُ ما سَمِعْنا من عِبَرهم،** ولو كانوا عكسوا الترتيبَ، لاتبعناهم)[1101].

وقال ابن رشد في مقدمة "مختصر المستصفى" : (وبيَّن أنَّ كلما كانت العلومُ أكثرَ تشبعا, والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها مَن تقدمهم, كانت الحاجة فيها إلى قوانينَ تحوط أذهانَهم عند النظر فيها أكثر. وبَيَّنَ أنَّ الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله ﷺ وتفرُّقِ أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه ﷺ بهاتين الحالتين, ولذلك لم يحتج الصحابةُ رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم يحتج الأعرابُ إلى قوانينَ تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم. وبهذا الذي قلناه ينفهم غرضُ هذه الصناعة, ويسقطُ الاعتراضُ عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها, وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قُوَّتَها, وأنت تتبيَّن ذلك من فتواهم رضي الله عنهم, **بل كثيرٌ من**

(1099) طبقات الشافعية الكبرى 255/6

(1100) مقدمة ابن خلدون (ص 575)

(1101) الغياثي (ص 405 - 406)

المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صُحِّحت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة)[1102].

قلت: وهذا الاستقراء هو الذي حصَّلَ للأصوليين القطعَ في كثيرٍ من مسائل الأصول, قال القرافي: (قال الأبياري في "شرح البرهان" : مسائلُ الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطورَ في الكتب، بل معنى قولِ العلماء: إنها قطعية، أنَّ مَن كَثُرَ استقراؤُه واطلاعُه على أقضية الصحابة - رضوان الله عليهم - ومناظراتهم وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية ومصادرها, حصل له القطعُ بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن، وبهذا الطريق حصل القطعُ بشجاعة عليٍّ وسخاوة حاتم ونحوهما، ولو أنَّ الإنسانَ لم يسمع لهما بذكرٍ إلا في حكايةٍ وحدَها لم يحصل له القطع، بل لمَّا كان الإنسانُ طولَ عمره يَرِد عليه أخبارُهما حصل له بجميع ذلك القطعُ بحالهما)[1103].

فحَسُن بعد هذا أن يُتلى على الجابري وأضرابِه قولُه تعالى {فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ}.

(ليس كلُّ ما يُرى مصلحةً يكون مشروعا)

وجملة القول أن الشريعة لم تجعل للمكلَّفين الاستبدادَ بتعيين تفاصيل المصالح, وعلى هذا فما كلُّ ما يبدو للمكلَّفِ مصلحةً يكون مشروعا مأذونا فيه أو مأمورا به, وذلك لأمور:

منها: أن المصالح كثيرة, ووقوع التفاوت والمزاحمة بينها كثير.

قال ابن عاشور: (إنَّ المصالح كثيرة متفاوتة الآثار قوة وضعفا في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وهي أيضا متفاوتة بحسب العوارض العارضة والحافة بها من معضدات لآثارها أو مبطلات لتلك الآثار كُلًّا أو بعضا, **وإنما يُعتبر منها ما نتحقق أنه مقصودٌ للشريعة**، لأنَّ المصالح كثيرةٌ منبثة, **وقد جاءت الشريعةُ بمقاصدَ تنفي كثيرا من الأحوال التي اعتبرها العقلاءُ في بعض الأزمان مصالح**، وتثبت عوضا عنها مصالحَ أرجحَ منها. نعم إنَّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غيرَ مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودا منه كلُّ مصلحة)[1104].

(1102) الضروري (ص 35 - 36)

(1103) نفائس الأصول للقرافي 1247/3 - 1248 , وانظر أيضا: "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" للقرافي أيضا 499/1 - 500

(1104) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 230)

فتأمل قولَه (إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودا منه كلُّ مصلحة) ليتبين لك أنه ليس كلُّ ما يظهر لنا مصلحة يكون مرعيا من جهة الشارع, وعليه فلا يعتبر من المصالح إلا ما شهد له الشرع بالاعتبار.

ولهذا أقر الغزالي في "شفاء الغليل" من قال: (كم مِن المناسباتِ والإخالات التي عطَّلها الشرع, ولم يَلتفِت إليها, ولم يَحكُم بموجبها, ولا أقام لها في نظره وزنا)[1105].

وقال الشاطبي: (المناسبة لا تقتضي الحكمَ لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين والتقبيح العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتبارَه في اقتضاء الأحكام، فحينئذ نقبله... فإذا لم يشهد الشرعُ باعتبار ذلك المعنى، بل برده كان مردودا باتفاق المسلمين)[1106].

وقال القرافي: (من المعلوم أنَّ **المصلحة المرسلة أخصُّ من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة**، **لأنَّ مُطلَق المصلحةِ قد يُلغى** كما تقدم في زراعة العنب، فإنَّ المناسبةَ تقتضي أن لا يُزرَع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنعُ من التجاوُرِ في البيوت خشية الزنا فإنه مُناسِب، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء في الدُّور الجامعة وإلغاءِ هذا المناسب، **فالمناسِبُ حينئذ أعمُّ من المرسلة**، لأنَّ المرسلة مصلحةٌ بقيد السكوتِ عنها[1107], فهي أخص)[1108].

وقال الشاطبي في بعض المسائل: (... وإن فُرِض أنَّ فيه فائدة في الدنيا, فمِن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك، **وكم من لذةٍ وفائدةٍ يَعُدُّها الإنسان كذلك, وليست في أحكام الشرع إلا على الضد**, كالزنى، وشرب الخمر، وسائرِ وجوهِ الفسق والمعاصي التي يتعلق بها غرضٌ عاجل)[1109].

وقال ابن تيمية: (حصولُ الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحتَه وإن كان الغرض مباحا, فإنَّ ذلك الفعلَ قد يكون فيه مفسدةٌ راجحة على مصلحته, والشريعةُ جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها, وإلا فجميعُ المحرَّمات من الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم قد يحصُل لصاحبه به منافعُ ومقاصد, لكن لما كانت مفاسدُها راجحة على

(1105) شفاء الغليل للغزالي (ص 35)

(1106) الاعتصام 8/3

(1107) أي: سكوت الأدلة الجزئية عنها, وإلا فقد عرفت أن شرط اعتبارها شهادة الأدلة الكلية لها. (ز)

(1108) شرح تنقيح الفصول 168/2 - 169

(1109) الموافقات 53/1

مصالحها نهى اللهُ ورسوله عنها, كما أنَّ كثيرا من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاقِ الأموال قد تكون مضرة, لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع, فهذا أصلٌ يجب اعتباره)[1110].

وقال أيضا: (إن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها, فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته ومنفعته راجحة على المضرة وإنْ كرهته النفوس, كما قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ} الآية, فأمر بالجهاد وهو مكروهٌ للنفوس, لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل للنفوس مِن ألمه بمنزلة من يشرب الدواءَ الكريه لتحصل له العافية, فإنَّ مصلحة حصول العافية له راجحةٌ على ألم شرب الدواء, وكذلك التاجر الذي يتغرب عن وطنه ويسهر ويخاف ويتحمل هذه المكروهات: مصلحةُ الربح الذي يحصل له راجحةٌ على هذه المكاره, وفي الصحيحين عن النبي أنه قال: "حفت الجنة بالمكاره, وحفت النار بالشهوات")[1111].

قال: (ويكفى المسلمَ أنَّ يعلم أنَّ الله لم يُحرم شيئا إلا ومفسدتُه محضة أو غالبة, وأما ما كانت مصلحته محضة أو راجحة فإنَّ الله شرعه, إذ الرسلُ بعثت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها)[1112].

وقال ابن القيم: (كل مأمور به فهو راجحُ المصلحة على تركه, وإن كان مكروها للنفوس, قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}, فبين أن الجهاد الذي أمروا به وإن كان مكروها للنفوس شاقا عليها فمصلحته راجحة وهو خير لهم وأحمد عاقبة وأعظم فائدة من التقاعد عنه وإيثار البقاء والراحة, فالشر الذي فيه مغمورٌ بالنسبة إلى ما تضمنه من الخير. وهكذا كل منهي عنه فهو راجحُ المفسدة وإن كان محبوبا للنفوس موافقا للهوى, فمضرته ومفسدته أعظم مما فيه من المنفعة, وتلك المنفعة واللذة مغمورة مستهلكة في جنب مضرته, كما قال تعالى: {وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}, وقال: {وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ})[1113].

(1110) مجموع الفتاوى 264/1 - 265

(1111) السابق 278/24 - 279

(1112) السابق 178/27

(1113) مفتاح دار السعادة 15/2

ولهذا قال ابن تيمية: (فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعالُ من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما مراتب المعروف، ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمَّها عند الازدحام، فإنَّ هذا حقيقةُ العلم بما جاءت به الرسل، فإنَّ التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر، أو جنس الدليل وغير الدليل، يتيسر كثيرا, فأما مراتبُ المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث يُقدَّم عند التزاحم أعرفُ المعروفين وينكر أنكر المنكرين، ويرجح أقوى الدليلين، فإنه هو **خاصة العلماء بهذا الدين**)[1114].

فانظر كيف جعله خاصَّةَ العلماءِ بهذا الدين, ولو كان في النظر إلى مطلق المصالح كفاية, لشاركهم في ذلك عقلاءُ البشر.

ومنها – وهو قريبٌ مما قبله – : أنَّ عامة المصالح لا تكون خالصة, بل مشوبة بمفاسد, ويكون الحكمُ بالنظر إلى الغالب منهما, وإذا كان الأمرُ كذلك, وجب الرجوعُ إلى المعيار السليم والقسطاس المستقيم, وهو ميزان الشريعة.

قال العز بن عبد السلام: (المصالح المحضة قليلة, وكذلك المفاسدُ المحضة، والأكثرُ منها اشتمل على المصالح والمفاسد, ويدل عليه قولُه عليه السلام: "حُفت الجنة بالمكاره, وحفت النار بالشهوات")[1115].

وقال القرافي: (استقراءُ الشريعة يقتضي أنَّ ما من مصلحةٍ إلا وفيها مفسدة ولو قَلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد, ولو في الكفر, فإنَّ فيه تعظيمَ أهله وعصابته لمن شايعهم وعداوة أهل الحق له وطلب دمه وماله, وكذلك تقول في الإيمان، وإذا كان هذا في أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما، وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا})[1116].

وقال الطوفي: (قال الله تعالى في شأن الخمر والميسر: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}، فأثبت النفعَ, وهو مصلحة، مع تضمُّنِه للإثم، وهو مفسدة، ونفعُ الخمر ظاهرٌ لا يخفى، كما قال الحريري:

فإن المدام تقوي العظام ... وتشفي السقام وتنفي الترح

(1114) اقتضاء الصراط المستقيم 127/2

(1115) قواعد الأحكام 14/1

(1116) شرح تنقيح الفصول (ص 87) ت: طه عبد الرؤوف سعد.



والأطباء كثيرا ما يضعونها في أنواع المداواة والمعالجات، ورخص بعضُ العلماء في التداوي بها.

وأما الميسر، وهو القمار، فنفعُه تكثيرُ المال، إذ هو تجارة محرمة كالربا، وكانوا في الجاهلية يوسعون بما يستفيدون منه على المساكين، ويذمون من لا يحضره، ويقدم عليه، ويسمونه البرم، أي: البخيل.

وأما مفسدتُهما التي ترتب عليها الإثمُ، فإفساد العقل في الخمر، والتغابُنُ بأكل المال بالباطل في الميسر)[1117].

وقال الشاطبي: (إنَّ المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودةٌ هنا - لا يتخلص كونُها مصالحَ محضة، وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافُه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأنَّ تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قَلَّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإنَّ هذه الأمورَ لا تُنال إلا بكد وتعب. كما أنَّ المفاسدَ الدنيوية ليست بمفاسدَ محضةٍ من حيث مواقعُ الوجود، إذ ما من مفسدةٍ تُفرَض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وُضِعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاصَ جهةٍ فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانُه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصلُ ذلك الإخبارُ بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص، قال الله تعالى: {وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً}، {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}، وما في هذا المعنى، وقد جاء في الحديث: "حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات"، فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خالية من شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهَم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالبُ جهةَ المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهروب عنه،

(1117) شرح مختصر الروضة 422/3



ويقال: إنه مفسدة، وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ[1118]، فلا يقال فيه إنه مصلحة أو مفسدة على ما جرت به العادات في مثله.

قال: فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلبُ على العباد، ليجري قانونُها على أقوم طريقٍ وأهدى سبيل، وليكون حصولُها أتمَّ وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإنْ تَبِعَها مفسدةٌ أو مشقة، فليست بمقصودةٍ في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدةُ إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرَفْعُها هو المقصودُ شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعُها على أتم وجوهِ الإمكان العادي فيمثلها، حسبما يشهد له كلُّ عقل سليم، فإنْ تبعتها مصلحةٌ أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر)[1119].

وقال أيضا: (إنَّ المنافع الحاصلة للمكلَّف مشوبةٌ بالمضار عادة، كما أنَّ المضار محفوفةٌ ببعض المنافع، كما نقول: إنَّ النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمرُ بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى، فإن عرض إحياؤها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى، وكذلك إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداء وفي استعماله حالا وفي لوازمه وتوابعه انتهاء

(1118) قال ابن القيم: (وأما المسئلة الثانية وهي ما تساوت مصلحته ومفسدته، فقد اختُلِف في وجوده وحكمه، فأثبت وجودَه قومٌ، ونفاه آخرون، والجوابُ هذا القسم لا وجودَ له وإن حصره التقسيمُ، بل التفصيل: إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة، وأما فعل يكون حصوله أولى به لمصلحته، وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيَه، فإن المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب، وأما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع أصلا، فإنه إما أن يقال: يوجد الأثران معا، وهو محال، لتصادمها في المحل الواحد، وإما أن يقال: يمتنع وجود كل من الأثرين، وهو ممتنع أيضا، لوجود مقتضيه، وإما أن يقال بوجدان أحدهما دون الآخر مع تساويهما، وهو ممتنع، لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح، وهذا المحال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما، فهو محال، فلا بد أن يقهر أحدهما صاحبه فيكون الحكم له). مفتاح دار السعادة 896/2 - 897 (ط المجمع) . (ز)

(1119) الموافقات 44/2 - 46



كثيرا. ومع ذلك، **فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواءُ النفوس**, حتى **إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يُدركوا من تفاصيلها قبلَ الشرع ما أتى به الشرع**، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا **وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لَمَّا جاء بيَّن هذا كلَّه**، وحمل المكلَّفين عليه طوعا أو كرها ليقيموا أمرَ دنياهم لآخرتهم)[1120].

وقال العز بن عبد السلام: (اعلم أنَّ المصالح الخالصة عزيزةُ الوجود، فإنَّ المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنَصَبٍ مقترِن بها، أو سابق، أو لاحق، وأنَّ السعي في تحصيل هذه الأشياء كلِّها شاقٌّ على معظم الخلق لا يُنال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها، فتحصيلُ هذه الأشياء شاق. أما المآكل والمشارب فيتألم الإنسان بشهوتها، ثم يتألم بالسعي في تحصيلها. ثم يتألم بما يصير إليه الطعام والشراب من النجاسة والأقذار ومعالجة غسله بيده. وأما الملابس فمفاسدها مشقة اكتسابها، وما يقترن بها من آفاتها؛ كالتخرق والتفتق والبلى والاحتراق. وأما المناكح فيتألم المرء بمؤنها ونفقتها وكسوتها وجميع حقوقها. وأما المراكب فمفاسدها مشقة اكتسابها والعناء في القيام بعلفها وسقيها وحفظها وسياستها، وما عساه يلحقها من الآفات، وكذلك الرقيق فيه هذه المفاسد. وأما المساكن فلا تحصل إلا بكد ونصب، وتقترن بها آفاتها من الانهدام والاحتراق والتزلزل والتعيب وسوء الجار، والضيق على من لا يستطيع ضيقها، واتساعها على من يتألم باتساعها، وسوء صقعها في الوخامة والدمامة والبعد من الماء ومجاورة الأتونات والحمامات والمدابغ ذوات الروائح المستخبثات. والاشتهاء كلُّه مفاسدُ لما فيه من الآلام، فلا تحصلُ لذةُ شهوة إلا بتألُّمِ الطبع بتلك الشهوة، فإن كانت **مؤديةً** إلى مفسدةٍ عاجلة أو آجلة يعقبها ما ينبني عليها من المفاسد العظام، ورُبَّ شهوةِ ساعة أورثت حزنا طويلا وعذابا وبيلا)[1121].

قلت: وفي هذا إشارة إلى ملاحظة عواقب الأمور ومآلاتها.

وقد قال ابن القيم: (إنَّ خاصةَ العقلِ: ملاحظةُ العواقب)[1122].

(1120) الموافقات 64/2 - 65

(1121) قواعد الأحكام 7/1 - 8

(1122) روضة المحبين (ص 104)

وقال أيضا: (إنَّ الحيوان يميز بطبعه بين مواقع ما يضره وما ينفعه, فيُؤْثر النافعَ على الضار, والإنسانُ أعطي العقلَ لهذا المعنى, فإذا لم يُميز به بين ما يضره وما ينفعه, أو عرف ذلك وآثر ما يضره كان حالُ الحيوان البهيم أحسنَ منه, ويدل على ذلك أنَّ البهيمة تصيب مِن لذة المطعم والمشرب والمنكح مالا يناله الإنسان, مع عيشٍ هنيء خالٍ عن الفكر والهم, ولهذا تُساق إلى منحرها وهي منهمكة على شهواتها, **لفقدان العلم بالعواقب**, والآدميُّ لا يناله ما يناله الحيوان لقوة الفكر الشاغل وضعف الآلة المستعملة وغير ذلك, فلو كان نيلُ المشتهى فضيلةً لما بخس منه حق الآدمي الذي هو خلاصة العالم ووفر منه حظ البهائم, وفي توفير حظ الآدمي من العقل والعلم والمعرفة عوض عن ذلك)[1123].

قلت: وهكذا الشريعة فإنَّ لها نظرا في المآلات والعواقب تراعيه في أحكامها.

قال ابن عاشور: (إنَّ من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرجٌ وإضرارٌ للمكلَّفين، وتفويتُ مصالحَ عليهم، كتحريم شرب الخمر وتحريم بيعها, ولكن المتدبرَ إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحُها في عواقب الأمور)[1124].

وقال العز بن عبد السلام: (ربما كانت أسبابُ المصالحِ مفاسدَ, فيؤمر بها أو تباح, لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤديةً إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلُّها ليست مطلوبةً لكونها مفاسدَ بل لأدائها إلى المصالح المقصودةِ من شرعيتها, كقطع السُّرَّاق وقُطاع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم, وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رُتِّب عليها من المصالح الحقيقة، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

قال: وربما كانت أسبابُ المفاسدِ مصالحَ, فنهى الشرع عنها, لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد, وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات والترفهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات, فإنها مصالحُ منهيٌّ عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد الحقيقية, وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبَّب)[1125].

ولهذا قال الشاطبي: (النظرُ في مآلات الأفعال معتبَرٌ مقصودٌ شرعا, كانت الأفعال موافِقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهِد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو

(1123) السابق (ص 472)

(1124) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 36)

(1125) قواعد الأحكام 14/1



بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحةٍ فيه تُستجلَب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآلٌ على خلاف ما قُصد فيه، وقد يكون غيرَ مشروع لمفسدةٍ تنشأ عنه أو مصلحةٍ تندفع به، ولكن له مآلٌ على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية, وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاقُ القول بعدم المشروعية, وهو مجالٌ للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمودُ الغِبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة)[1126].

ومن هنا كان اعتبارُ المآل وملاحظة العاقبة عند النظر في باب المصالح المرسلة أمرا لازما واجبا.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (يجب في هذه المسألة (يعني مسألة المصلحة المرسلة) كما حقَّقَه غيرُ واحدٍ من المحققين أن ينتبه للنظر في مآلات الأمور وعواقبها, فلا يحكم المجتهدُ على فعلٍ من أفعال المكلَّفين بالإقدام عليه أو الإحجام عنه إلا بعد نظره فيما يؤول إليه, فربما يظهر في فعلٍ أنه مشروعٌ لمصلحةٍ تُستجلَب, أو منهيٌّ عنه لمفسدةٍ تنشأ عنه, لكن مآله على خلاف ذلك)[1127].

قال ابن عاشور: (ألا ترى أنَّ الجهادَ في صورتِه مفسدةُ إتلافِ النفوس والأموال، وهو آيلٌ إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن, فكان من أعظم الواجبات، إذ لو تركوه لأعقبهم تركُه تلَفًا أعظمَ بكثيرٍ مما يُتْلِفُهم الجهاد)[1128].

ولهذا قال الله تبارك وتعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}.

قال ابن عاشور: (قوله: {وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ}، حال لازمة, وهي يجوز اقترانُها بالواو، ولك أن تجعلها جملةً ثانية معطوفة على جملة: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ}، إلا أنَّ الخبرَ بهذا لما كان معلوما للمخاطَبين تعين أن يكون المرادُ من الإخبار لازمَ الفائدة، أعني كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاقٌّ عليكم، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا: {وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}...

(1126) الموافقات 5/177 - 178

(1127) رحلة الحج (ص 152)

(1128) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 340)

ومعلومٌ أنَّ كراهية الطبعِ الفعلَ لا تنافي تلقِّي التكليفِ به برضًا, لأنَّ أكثرَ التكليف لا يخلو عن مشقة[1129]... وقوله: {وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ} تذييلٌ احتِيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ}، لأنه إذا كان مكروها فكان شأنُ رحمة الله بخلقه ألا يَكتُبَه عليهم, فذيَّلَ بهذا لدفع ذلك. وجملة (وعسى) معطوفة على جملة (كتب عليكم القتال)، وجملة (وهو خير لكم) حالية من (شيئا) على الصحيح من مجيء الحال من النكرة. وهذا الكلامُ تلطُّفٌ من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وإن كان سبحانه غنيا عن البيان والتعليل، لأنه يَأمُر فيُطاع، ولكنَّ في بيان الحكمة تخفيفًا من مشقة التكليف، وفيه تعويدُ المسلمين بتلقي الشريعة معلَّلَة مذللة, فأشار إلى أنَّ حكمة التكليف تعتمد المصالحَ ودرء المفاسد، ولا تعتمد مُلاءمة الطبع ومنافرته[1130]، إذ يكره الطبعُ شيئا وفيه نفعُه, وقد يحب شيئا وفيه هلاكُه، **وذلك باعتبار العواقب والغايات**، فإنَّ الشيءَ قد يكون لذيذا ملائما ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك، وقد يكون كريها منافرا وفي ارتكابه صلاح, وشأنُ جمهورِ الناس الغفلةُ عن العاقبة والغاية أو جهلُهما، فكانت الشرائع وحَمَلَتُها من العلماء والحكماء تُحَرِّضُ الناسَ على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب... وجملة (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) تذييلٌ للجميع، ومفعولا (يعلم) و(تعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله, أي: والله يعلم الخيرَ والشرَّ وأنتم لا تعلمونهما، لأنَّ الله يعلم الأشياءَ على ما هي عليه, والناسُ يشتبه عليهم العلم, فيظنون الملائِمَ نافعا, والمنافِرَ ضارا. والمقصودُ من هذا تعليمُ المسلمين تلقي أمرِ الله تعالى باعتقادِ أنه الصلاحُ والخير، وأنَّ ما لم تتبين لنا صفتُه من الأفعال المكلَّفِ بها نُوقِنُ بأنَّ فيه صفةً مناسِبَةً لحكم الشرع فيه, فتطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها، لنُفَرِّعَ عليها ونَقِيس, ويدخل تحت هذا مسائلُ مسالك العلة، لأنَّ الله تعالى لا يُجري أمرَه ونهيه إلا على وفق علمه)[1131].

(1129) تقدم في بعض هوامش الكتاب قولُ البغوي في "تفسيره" : (قال بعض أهل المعاني: هذا الكره من حيث نفورُ الطبع عنه, لِمَا فيه من مؤنة المال ومشقة النفس وخطر الروح، لا أنهم كَرِهوا أمرَ الله تعالى). وقول القاسمي في "تفسيره" : (وهذا الكره إنما حصل من حيث نفورُ الطبع عن القتال- لما فيه من مؤنة المال، ومشقة النفس، وخطر الروح والخوف- فلا ينافي الإيمانَ, لأنَّ كراهة الطبع جبليةٌ لا تنافي الرِّضاءَ بما كُلِّف به, كالمريض الشارب للدواء البشع).

(1130) قال ابن عطية: (والمعنى عسى أن تكرهوا ما في الجهاد من المشقة وهو خير لكم في أنكم تغلبون وتظهرون وتغنمون وتؤجرون، ومن مات مات شهيدا، وعسى أن تحبوا الدعة وترك القتال وهو شر لكم في أنكم تغلبون وتذلون ويذهب أمركم، وفي قوله تعالى {وَاللَّهُ يَعْلَمُ} الآيةَ قوة أمر). المحرر الوجيز 289/1

(1131) التحرير والتنوير 319/2 - 323

ومنها: أنَّ تعيين المصالح والمفاسد قد يكون نسبيا إضافيا.

قال الغزالي: (إنَّ الإنسان قد يطلق اسمَ القبيح على ما يخالف غرضَه وإن كان يوافق غرضَ غيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير، فكلُّ طبعٍ مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه, فلذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح, فقد يقول: إنه قبيح في عينه، وسببُه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه، ولكنَّ أغراضَه كأنها كلُّ العالَم في حقه, فيتوهم أن المخالف لحقه مخالف في نفسه، فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق؛ فهو مصيب في أصل الاسقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق؛ وفي إضافة القبح إلى ذات الشيء, ومنشؤه غفلته عن الالتفات إلى غيره، بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض أحواله غيرَ ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه)[1132].

وقال الشاطبي: (إنَّ الأغراضَ في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرضُ بعضٍ, وهو منتفع به, تضرر آخر لمخالفة غرضَه، فحصولُ الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرُها بوضعها على وفق المصالح مطلقا، وافقت الأغراض أو خالفتها)[1133].

وقال أيضا: (إنَّ المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذا طيبا، لا كريها ولا مرا، وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر. وهذا كلُّه بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعةً لذلك، لم يحصل ضررٌ مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدل على أنَّ المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء)[1134].

(1132) الاقتصاد (ص 226)

(1133) الموافقات 65/2 - 66

(1134) السابق 65/2

ولهذا قال في موضع لاحق: (إن المصالح إنما اعتبرت من حيث وَضَعها الشارعُ كذلك، لا من حيث إدراك المكلَّف, إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات)[1135].

فقال الشيخ عبد الله دراز: (كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأنَّ الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرضُ بعضٍ تضرر آخرُ لمخالفة غرضه, **فوَضْعُ الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلَّف مصلحة, لأنه لا يستتب الأمرُ مع ذلك، بل بحسب ما رَسَمه الشرعُ** من إقامة الحياة الدينا للحياة الآخرة، ولو نافَتِ الأهواءَ والأغراض {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ}، وتقدم الدليلُ على ذلك، وأنَّ العقلاء في الفترات كانوا يُحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لكن على وجهٍ لم يهتدوا به إلى النَّصَفة والعدل[1136]، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد, **فجاء الشرعُ بالميزان** الذي يجمع بين المصالح في كل وقت)[1137].

قلت: ومما يعزز ما قرره من اختلافها بالنِّسَب والإضافات ما هو مشاهَدٌ من تفاوت الناس في العقول والفهوم.

قال ابن الجوزي: (العقلاء يتفاوتون في موهبة العقل ويتباينون في تحصيل ما يتقنه من التجارب والعلم)[1138].

وقال ابن القيم: (منازل الخلق متفاوتة في العقل أعظم تفاوت, وأبصارهم مختلفة, وليس العقل بأسره في واحدٍ من الناس أو طائفة معينة)[1139].

وقال ابن السمعاني: (وأما دلائل العقل فقلما تتفق, بل عقل كل واحد يُري صاحبَه غيرَ ما يُري الآخر)[1140].

وذكر ابن جرير في كتاب "تهذيب الآثار" عن الإمام مالك بن أنس أنه قال: قبض رسول

(1135) السابق 42/5

(1136) وقد تقدم أولَ الكتاب أن المصلحة في الأصل ترجع إلى جلب (المنفعة), فراجع ما ذكره الشيخ البوطي في "ضوابط المصلحة" تحت ترجمة (خلاف الفلاسفة في مقياس المنفعة) لتقف على شديد تنازعهم في ذلك, فتحمد الله على نعمة الإسلام. راجع الكتاب المذكور (ص 24 - 30) . (ز)

(1137) الموافقات 42/5

(1138) الأذكياء (ص 5)

(1139) الصواعق المرسلة 817/3

(1140) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 47)

الله ﷺ وقد تم هذا الأمر واستكمل، فإنما ينبغي أنْ تُتَّبَعَ آثارُ رسول الله ﷺ ولا يتبع الرأي, فإن متى اتبع الرأي جاء رجلٌ آخر أقوى منه في الرأي فاتبعه، فأنت كلما جاءك مَن غلبك اتبعته, فلم يبق للشارع معنًى ولا لحكمه اتباعا[1141].

قال ابن تيمية: (ولهذا جاء التنزيلُ برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}، فأمر اللهُ تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول... وهذا هو الواجب إذ لو رُدُّوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الردُّ إلا اختلافا واضطرابا، وشكا وارتيابا, ولذلك قال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}, فأنزل الله الكتابَ حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكمُ بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتابٍ منزَّلٍ من السماء)[1142].

وقال في خطبة كتابه "تنبيه الرجل العاقل" : (أما بعد فإنَّ اللهَ سبحانه عَلِم ما عليه بنو آدمَ من كثرة الاختلاف والافتراق, وتبايُنِ العقول والأخلاق, حيث خُلقوا مِن طبائعَ ذاتِ تنافُر, وابتلوا بتشعُّب الأفكار والخواطر, فبعث اللهُ الرسلَ مبشرين ومنذرين ومبينين للإنسانِ ما يُضله ويهديه, وأنزل معهم الكتابَ بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه, وأمرهم بالاعتصام به حذرا من التفرق في الدين, وحضهم عند التنازع على الرد إليه وإلى رسوله المبين)[1143].

قلت: ثم فضلا عن اختلاف العقول فإنَّ العقل الواحد قد يُري صاحبَه اليومَ غير ما أراه أمسِ.

(1141) بواسطة كتاب: "الحِداد على امرأة الحَدَّاد" لمحمد الصالح بن مراد (ص 10) , وقد ذكره الشاطبي أيضا في "الاعتصام" (186/1) , ورواه ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" (1069/2) ولفظه: (قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تم هذا الأمر واستكمل، فإنما ينبغي أن تتبع آثار رسول الله ﷺ ولا يتبع الرأي؛ فإنه متى اتبع الرأي جاء رجل آخر أقوى في الرأي منك فاتبعته، فأنت كلما جاء رجل غلبك اتبعته أرى هذا لا يتم).

(1142) درء تعارض العقل والنقل 146/1 - 147

(1143) تنبيه الرجل العاقل (ص 3) , وانظر: العقود الدرية لابن عبد الهادي (ص 46)



قال العز بن عبد السلام: (كم من اعتقادٍ جزم المرءُ به وبالغ في الإنكار على مخالفه ثم تبين له خطؤه وقبحه بعد الجزم بصوابه وحسنه)[1144].

وقال الشاطبي: (فالإنسان وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله علما لا يأتي عليه الزمانُ إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل, وأدرك مِن علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك, كلُّ أحدٍ يشاهد ذلك من نفسه عيانا)[1145].

وقد كتب أستاذ البلغاء القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني معتذرا عن كلام استدركه عليه: " إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوقع لك أم لا؟ وها أنا أخبرك به وذلك أني رأيت أنه لا يكتب إنسانٌ كتابه في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد لكان يستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل, وهذا من أعظم العبر, وهو دليلٌ على استيلاء النقص على جلة البشر "[1146].

وقد قال المقري في "قواعده" : (شأنُ الاستحسان أن لا يقف بصاحبه على ساق)[1147].

ومن هنا جاء في "الموسوعة الفقهية" ما نصُّه: (تثار في هذه الأيام بين الفينة والفينة دعوى الاعتماد على المصلحة في تشريعاتنا, بحجة أنَّ الشريعة الإسلامية إنما جاءت لخير البشرية، فما كان خيرا أخذنا به، وما كان شرا أعرضنا عنه. وهذه **كلمةُ حقٍّ أريد بها باطل،** فإنَّ التشريع الإسلامي - جملة وتفصيلا، عبادات ومعاملات - إنما أريد به مصلحةُ البشر, ولكن ما هي هذه المصلحة؟ أهي مسايرةُ الأهواء وترضية النفوس الجامحة؟ أم هي المصلحة الحقيقية التي يستقيم عليها أمرُ الناس؟ ثم ما السبيلُ إلى التفرقة بين المصلحة الموهومة والمصلحة الحقيقية؟ وطبائعُ الناس كما نعلم ونشاهد مختلِفة، فما يحبه هذا يكرهه ذاك، وما يكرهه ذاك يحبه هذا، والمحب لا يرى فيما أحب إلا جانبَ الخير والمصلحة، والكاره لا يرى فيما يكره إلا جانبَ الشر والضر, وعينُ الرضا عن كل عيب كليلة، كما أن عين السخط تبدي المساويا، وقد اقتضت حكمةُ الله سبحانه وتعالى أنْ يختلط الخيرُ بالشر في هذه الدنيا، فترجيحُ مصلحةٍ على مصلحة، أو مفسدة على مفسدة، أو مقارنة المفاسد بالمصالح وترجيح إحداها على الأخرى، كل ذلك يتطلب أن يكون المصدرُ في ذلك ممن يتنزه عن الأهواء

(1144) قواعد الأحكام 19/1

(1145) الاعتصام للشاطبي 286/3 - 287

(1146) كشف الظنون 17/1

(1147) القواعد (ص 95)



والأغراض، وهو الله سبحانه وتعالى، لأنه الغنيُّ عن العالمين، وهو الذي يريد لعباده اليسرَ ولا يريد بهم العسر)[1148].

(عجز العقل عن الاهتداء إلى جزئيات المصلحة)

ثم القاطعُ بعد هذا كلِّه في منع المكلَّفين من الاستبداد بتقرير تفاصيل المصالح هو إحالةُ العادةِ استقلالَ العقل بمعرفة تفاصيل المصلحة.

وقد سلف قولُ الشاطبي في "القانون" : (قد يَعتبر الشارعُ من ذلك ما لا تدركه العقولُ إلا بالنصِّ عليه، **وهو أكثرُ ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات**, لأنَّ العقلاء في الفَتَرات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجهٍ لم يتجهوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهَرَجُ واقعا، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد, فجاء الشارعُ باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين وفي كل حال، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة).

وقال في "الاعتصام" : (إنَّ أهلَ الفترات وضعوا أحكامًا على العباد بمقتضى السياسات لا تجد فيها أصلا منتظما ولا قاعدة مطردة مع الشرع بعد ما جاء، بل استحسنوا أمورا تجد العقولَ بعد تنويرها بالشرع تنكرها، وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق، مع الاعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياءَ قد وافقت وجاء الشرعُ بإقرارها وتصحيحها، ومع أنهم كانوا أهلَ عقول وافرة، وأنظارٍ صائبة، وتدبيراتٍ لدنياهم غامضة، لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه قليلة، فلأجل هذا كلِّه وقع الإعذارُ والإنذار، وبعث اللهُ النبيين مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرسل، ولله الحجةُ البالغة، والنعمة السابغة.

فالإنسانُ وإن زعم في الأمر أنه أدركه وقتله علما لا يأتي عليه الزمان إلا وقد عقل فيه ما لم يكن عقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك، كلُّ أحدٍ يشاهد ذلك من نفسه عيانا، ولا يختص ذلك عنده بمعلوم دون معلوم، ولا بذات دون صفة، ولا فعل دون حكم، فكيف يصح دعوى الاستقلالِ في الأحكام الشرعية . وهي نوعٌ من أنواع ما يتعلق به علمُ العبد، لا سبيلَ له إلى دعوى الاستقلال ألبتة حتى يستظهرَ في مسألته بالشرع . إن كانت شرعية . لأنَّ أوضاعَ الشارع لا تخلف فيها ألبتة، ولا قصور ولا نقص، بل مباديها موضوعةٌ على وفق الغايات، وهي معنى الحكمة)[1149].

(1148) الموسوعة الفقهية الكويتية 46/1 , وانظر: مقدمة "ضوابط المصلحة" (ص 14)

(1149) الاعتصام 286/3 - 287

وتقدم قولُه في "الموافقات" : (المعتبر إنما هو الأمرُ الأعظم، وهو جهةُ المصلحة التي هي عمادُ الدين والدنيا، لا من حيث أهواءُ النفوس, حتى **إنَّ العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرعِ ما أتى به الشرع**، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملةٍ من أهوائهم بسبب ذلك، هذا **وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرعُ لما جاء بيَّن هذا كلَّه**، وحمل المكلَّفين عليه طوعا أو كرها ليقيموا أمرَ دنياهم لآخرتهم).

قلت: فأنت ترى أنَّ العقلاء يشاركون المتشرعة في معرفةِ المصالح المعرفةَ الإجمالية, ومع ذلك فلم تغن عنهم تلك المعرفة شيئا, ولم يَتِمَّ لهم بها الصلاحُ المطلوب.

ولهذا قال الشاطبي في ديباجة "الموافقات" : (فلقد كنا قبلَ شروق هذا النور نَخْبُط خبطَ العشواء، وتجري عقولُنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء, لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء, فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي إكبابا على الوجوه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم)[1150].

ثم بمجيئ الرسالة فاز المتشرعة ببيان الشرع الشافي والهادي إلى طرائق تحصيل تلك المصالح الكلية, وأمَّا سائرُ العقلاء فإنَّ معرفتهم الإجمالية لا تغني عنهم شيئا, لأنَّ عقولَهم قاصرةٌ عن معرفة مسالك اعتبار تلك الكليات في الجزئيات, فذلك مما لا تَستَقِلُّ به العقول.

ولهذا قال الشاطبي في "الاعتصام" : (إذا ظهر المعنى, **وفَهِمْنا من الشرع اعتبارَه** في اقتضاء الأحكام، فحينئذ نقبلُه، فإنَّ المراد بالمصلحة عندنا: ما فُهِمَ رعايتُه في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد **على وجهٍ لا يستقل العقل بدركه على حال**)[1151].

قلت: وعلى هذا فليس الشأنُ في كليات المصالح, وإنما في جزئياتها وتفاصيلها.

قال ابن عاشور: (إنَّ أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة, فمقامُ الشرائعِ في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقامٌ سهل، والامتثال إليه فيها هين، واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير, **فأما دقاق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل**

(1150) الموافقات 3/1

(1151) الاعتصام 8/3

تحصيلها وانخرامها فذاك المقام المرتبك, وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداء وغفلة، وقبولا وإعراضا، فتطلع فيه الحيل والذرائع, وفيه التفطن للعلل وضده، وفيه ظهر تفاوت الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام)[1152].

وقد قرر الغزالي اختلافَ مراتب المناسبات في الظهور ثم قال: (فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات, كحفظ النفوس, فإنه مقصودُ الشارع, وهو من ضرورة الخلق, **والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع**, وهو الذي لا يجوز انفكاكُ شرعٍ عنه)[1153].

وقال ابن عاشور: (وهذا الصنف الضروري قليلُ التعرُّضِ إليه في الشريعة، لأنَّ البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم, فأصبح مركوزا في الطبائع, ولم تخلُ جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له, **وإنما تتفاضلُ الشرائع بكيفية وسائله**)[1154].

قلت: فإذا تفاضلت في تعيين وسائل الضروري, فمن باب أولى أن تتفاضل في الحاجي والتحسيني, فاحفظ هذا فإنه مهم, إذ معرفة كون الشرع يقصد إلى حفظ هذا الضروري المعين أو الحاجي أو التحسيني لا يغني عن تتبع النصوص لمعرفة وسيلة تحقيقه وتحصيله.

وقد سلفت الإشارة إلى هذا في قول الشاطبي في "القانون" : (فإنه إن عُلِم أنَّ الحفظ على الضروريات معتبَر، **فلم يَحصُل العلمُ بجهةِ الحفظ المعيَّنة**, فإنَّ للحفظ وجوهًا قد يُدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها, فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة).

ولهذا قال التبريزي[1155]: (إنَّ كلَّ مصلحةٍ ليست مطلوبةً بكلِّ طريق، ولا بواسطةِ كلِّ حكم، فالمالُ المحفوظ يُحفَظ عن السارق بقطع يده، بجلد ظهره، بحبسه، بتغريمه, لا سبيلَ لتعيين شيءٍ من ذلك بالرأي، ثم مقصودُ الحفظ لا يختلف بأن يكون الأخذ سرقة، أو مكابرة من غير إبطال الحرز، سواء له أو بانفراد أو أتلفه في الحرز، أو أخرجه، والحكم مختلف)[1156].

(1152) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 258)

(1153) شفاء الغليل (ص 162)

(1154) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 241)

(1155) هو مظفر بن أبي الخير (محمد) ابن إسماعيل، أبو سعد، أمين الدين التبريزي الراراني: فقيه شافعي. تعلم ببغداد، وأعاد بالمدرسة النظامية، وأفتى وناظر. وقدم مصر، وسافر إلى شيراز فمات بها [سنة 621]. نسبته إلى (راران) من قرى أصبهان. له كتب، منها (سمط الفرائد) في الفقه، ثلاث مجلدات، و(المختصر في الفروع - خ) لخصه من الوجيز، و(التنقيح) اختصر به (المحصول) في أصول الفقه اهـ. الأعلام للزركلي 257/7

(1156) نفائس الأصول للقرافي 4088/9

وقال ابن قدامة: (ما عُرِف من الشارعِ المحافظةُ على الدماء بكلِّ طريق, ولذلك لم يَشرَعِ المُثْلَةَ، وإن كانت أبلغَ في الردع والزجر، ولم يَشْرَعِ القتلَ في السرقة وشرب الخمر, فإذا ثبت حكما لمصلحةٍ من هذه المصالح لم يُعلَم أنَّ الشرع حافَظَ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم، كان وضعا للشرع بالرأي، وحكما بالعقل المجرد)[1157].

وهذا عين ما تقدم عن السعد: (حتى لو قيل: شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يَصِحَّ, لأنه تعليلٌ بالمناسِب دون الملائم, ومجردُ حفظ النفس قد لا يكون مصلحةً كما في الجهاد, **بل لا بد من خصوصيةٍ اعتبرها الشارع**).

قلت: وكما أنَّ للشريعة نظرا في تعيين وجوه تحصيل تلك الضروريات, فإن لها نظرا أيضا في تعيين وجوه التقديم والتأخير بينها, لأنَّ الضروريات متفاوتة الرتب.

قال الشاطبي: (إنَّ الضروريات إذا تُؤملت وُجدت على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبةُ النفس كمرتبة الدين، ولذلك تُستصغَر حرمةُ النفس في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف؛ في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين. ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، ألا ترى أنَّ قتل النفس يبيح القصاصَ بالقتل، بخلاف العقل والمال؟ وكذلك سائرُ ما بقي. وإذا نظر في مرتبة النفس تباينت المراتب، فليس قطعُ العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو، وهذا كلُّه محل بيانه الأصول)[1158].

ولهذا فإنَّ الشرائع مع اتفاقها في الكليات قد اختلفت طرائق التفصيل فيها, قال الغزالي في "المستظهري" : (اختلفت قوانينُ الأنبياء في الأعصار بالإضافة إلى التفصيل ولم تختلف في أصل التكليف ودعوة الخلق عن اتباع الهوى إلى طاعة قانون الشرع)[1159].

وقد قال الله تعالى في سورة النساء: {يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}

قال ابن عاشور: (معنى {وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} الهدايةُ إلى **أصولِ** ما صلح به حالُ الأمم التي سبقتنا، من كليات الشرائع، ومقاصدها. قال الفخر: "فإنَّ الشرائع والتكاليف

(1157) روضة الناظر 482/1 - 484

(1158) الاعتصام 356/2

(1159) فضائح الباطنية (ص 99)

وإن كانت مختلفة في نفسها، إلا أنها متفقة في باب المصالح". قلت: فهو كقوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} الآية)[1160].

فأنت ترى أن الاتفاق في باب المصالح والكليات والمقاصد لا يستلزم الاتفاق في جزئيات التكاليف، فلم يكن بُدٌّ من اتباع تفاصيل الشريعة.

ومن هنا قال الشيخ محمد الخضر حسين: (التحقيقُ الذي لم يَبْقَ فيه محلٌّ للشبهة أنَّ الأحكامَ قائمةٌ على رعاية مصالح العباد، وهذه المصالحُ هي التي يسمونها بالعلل، ولكن تعيين العلة **وكيفية مراعاتها إنما يُتلقى من الشارع** نصا أو تلويحا)[1161].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (أرشدنا الشرعُ إلى ما هي المصالح وما هي المضار، **وإلى طريق الجلب والدفع، لأنَّ الإنسان قد يَغلِط في الطرق الموصلة لها**، فالشرع حكيم، كالطبيب العارف بقوانين حفظ الصحة ودفع المرض، ودليلٌ مرشد إلى ما هي اللذة الحقيقية، والطريق الحقيقي الموصل لجلبها، فيأمر بها، ويرشد إلى القدر الذي لا يضر منها ليتناولها باعتدال؛ كإباحته الاكتساب، ونهيه عن الشره والجشع والغش والتدليس ونحوهما، وكإباحة التنعيم بالطيبات، ونهيه عن السرف، مثل الطبيب الذي ينهى عن الشبع خوف التخمة، ومرشد إلى ما هو الألم الحقيقي، والطريق الموصل إلى دفعه، وهذه المصالحُ هي حِكَمُ الأحكام المرتبة على العلل التي لأجلها شُرِع الحكم)[1162].

قلت: وهذا هو معنى قول الجويني في "الغياثي" : (الأحكامُ في تفاصيل المسائل لا ترشد إليها العقول)[1163].

وقال ابن تيمية: (**من العُلوم ما لا يعلمه غيرُ الأنبياء إلا بخبر الأنبياء**، وخبرُهم المجرد هو دليل سمعي، مثل تفاصيل ما أخبروا به من الأمور الإلهية والملائكة والعرش والجنة والنار، **وتفاصيلِ ما يُؤمَر به ويُنهى عنه)**[1164].

(1160) التحرير والتنوير 20/5

(1161) الموافقات 11/2

(1162) الفكر السامي 140/1

(1163) الغياثي (ص 70)

(1164) مجموع الفتاوى 138/13

وقال أيضا: (إن الله - سبحانه - جعل الرسلَ وسائطَ بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميلِ ما يُصلِحهم في معاشهم ومعادهم، وبُعثوا جميعا بالدعوة إلى الله، وتعريفِ الطريق المُوصِل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه.

فالأصلُ الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر، وذكر أيام الله في أوليائه وأعدائه، وهي القصص التي قصها على عباده، والأمثال التي ضربها لهم.

والأصل الثاني يتضمن **تفصيل الشرائع، والأمر والنهي والإباحة**، وبيان ما يحبه الله وما يكرهه.

والأصل الثالث يتضمن الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار، والثواب والعقاب.

وعلى هذه الأصول الثلاثة مدارُ الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، **ولا سبيلَ إلى معرفتها إلا من جهة الرسل، فإنَّ العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها**، وإن كان قد يدرك وجهَ الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه)[1165].

وقال الشاطبي: (إنَّ الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجريَ على سننها, وصار هو المنفرد بذلك, لأنه حَكَمَ بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون, **وإلا فلو كان التشريعُ من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع**, ولم يقع الخلافُ بين الناس, **ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام)**[1166].

وقال أيضا: (وقد علمت أيها الناظر أنه ليس كلُّ ما يقضي به العقلُ يكون حقا, ولذلك تراهم يرتضون اليومَ مذهبا ويرجعون عنه غدا, ثم يصيرون بعد غدٍ إلى رأي ثالث, **ولو كان كلُّ ما يقضي به حقا لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم, ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة**, ولكان على هذا الأصلِ بَعْثُ الرسل عَبَثًا لا معنى له, وهو كلُّه باطلٌ, فما أدى إليه مِثلُه)[1167].

قلت: ولهذا كانت الشريعة إسعافا للناس بما تعجز عقولُهم عن معرفته والاهتداء إليه, وقد أشرنا إلى هذا تعليقا على ما ذكره ابنِ كثير مِن قوله تعالى: {وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ}.

(1165) مجموع الفتاوى 95/19 - 96

(1166) الاعتصام 68/1

(1167) السابق 245/1



قال الفارابي: (إنَّ الإنسان إنما سبيلُه أنْ تُفيدَه المللُ بالوحي ما شأنُه أن لا يُدركَه بعقله وما يخور عقله عنه, وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسانَ ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله. ولو كان كذلك لوكل الناسُ إلى عقولهم, ولما كانت بهم حاجةٌ إلى نبوة ولا إلى وحي, لكن لم يُفعل بهم ذلك, فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيدُه الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكُه)[1168].

وقال ابن حزم: (النبوة: اختصاصُ الله عز وجل مَن شاء من الناس بالإنباء **بما ليس في قوةِ نوعه أنْ يعرفوه** حتى يُعَرَّفوا به، وليس ذلك لأحدٍ بعد محمدٍ رسولِ الله ﷺ وخاتم أنبيائه عليهم السلام)[1169].

وقال ابن العربي في "العواصم" : (وأما تعيين ما يأتي به (يعني النبي) فإنه معلومٌ أنه بُعِث ليُرشد إلى الأفعالِ المنجيةِ من أهوال الآخرة التي لا يهتدي العقلُ إلى تفصيلها، ولا يتمكن من تحصيلها، وذلك يرجع إلى تفاصيلَ عاجلةٍ في الدنيا، وأحكام آجلة في الآخرة، وذلك مما لا يستقل به الخاطرُ الذي يدَّعونه)[1170].

وقال في "قانون التأويل" : (إنَّ العقولَ لا تستقل بدرك العلوم حتى يصطفي الله مِن خَلْقِه مَن يُلقي إليه ما يقصر العقل عن دركه، لكنه إذا عرضه عليه كالرجل ينسى الآية أو المسألة أو الشخص, فإذا قرئت عليه أو ذُكِرت له أو رآه عَرَفَه)[1171].

وقال المقريزي: (الشرائعُ إنما أنزلها اللهُ تعالى **لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله)**[1172].

وفي "دستور العلماء" : (الرسالة في الاصطلاح هي: سفارة العبد بين الله وبين ذوي العقول, ليُزيل بها عِلَلَهم, ويعلمهم **ما قصرت عنه عقولُهم** من مصالح الدنيا والآخرة)[1173].

ولهذا قال ابن تيمية: (لولا الرسالةُ لم يَهْتَدِ العقلُ إلى **تفاصيل** النافع والضارِّ في المعاش والمعاد)[1174].

(1168) إحصاء العلوم (ص 87 - 88)

(1169) رسائل ابن حزم 414/4

(1170) العواصم من القواصم (ص 181)

(1171) قانون التأويل (ص 646)

(1172) المواعظ والاعتبار 196/4

(1173) دستور العلماء 97/2 , وانظر: الكليات (ص 524) , وكشاف اصطلاحات الفنون 1019/1 , وحاشية العطار على المحلي 472/2

وقال الشاطبي: (ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزرُ اليسير، وهي في الأخروية أبعدُ على الجملة والتفصيل)[1175].

وقال العز بن عبد السلام: (الشرع هو المُعَرِّف للنفع والضر, والعقلُ كالبصر لا يرى النفعَ والضر إلا في نور الشرع)[1176].

وقال الغزالي: (نسبةُ هذه الغريزة (يعني العقل) إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية, ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر, فهكذا ينبغي أن تُفهَم هذه الغريزة)[1177].

وقال ابن الجوزي: (أعظمُ النِّعم على الإنسان العقل, لأنه الآلة في معرفة الإله سبحانه, والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل, إلا أنه لما لم يَنهَض بكل المراد من العبد بُعثت الرسلُ وأنزلت الكتب, فمثال الشرع الشمس, ومثال العقل العين, فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس, ولما ثبت عند العقل أقوالُ الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزات الخارقة سَلَّم إليهم, واعتمد فيما يخفى عنه عليهم)[1178].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (إن الله تعالى بعث إلينا محمدا ﷺ رحمة للعالمين حسبما أخبر في كتابه, وقد كنا قبل طلوع ذلك النور الأعظم لا نهتدي سبيلا, ولا نعرف من مصالحنا الدنيوية إلا قليلا على غير كمال, ولا من مصالحنا الأخروية قليلا ولا كثيرا, بل كان كلُّ أحدٍ يركب هواه وإن كان فيه ما فيه, ويطرح هوى غيره فلا يلتفت إليه, فلا يزال الاختلافُ بينهم والفسادُ فيهم يخص ويعم حتى بعث اللهُ نبيَّه ﷺ لزوال الريب والالتباس وارتفاع الخلاف الواقع بين الناس, كما قال الله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ} إلى قوله: {فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ}, وقوله: {وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا}, ولم يكن حاكما بينهم فيما اختلفوا فيه إلا وقد جاءهم بما ينتظم به شملُهم

(1174) مجموع الفتاوى 100/19 . قال الشيخ عبد الكريم زيدان: (الإنسان عاجزٌ بطبيعته عن إدراك المصالح الحقيقية وطريق الوصول إليها في الدنيا والآخرة، وإذا أدرك بعضها في الدنيا, فإنه عاجز عن معرفة مصالحه في الآخرة وطريق الوصول اليها، وإنما يستطيع ذلك إذا سار خلف الشريعة واستنار بنورها ووقف عند حدودها ووزن الأمور بميزانها). أصول الدعوة (ص 302)

(1175) الموافقات 334/4

(1176) مقاصد الرعاية (ص 68)

(1177) إحياء علوم الدين 85/1

(1178) تلبيس إبليس (ص 3)



وتجتمع به كلمتُهم, وذلك راجعٌ إلى الجهة التي من أجلها اختلفوا, وهو ما يعود عليهم بالصلاح في العاجل والآجل ويدرأ عنهم الفسادَ على الإطلاق, **فانحفظت الأديانُ والدماء والعقل والأنساب والأموال مِن طُرقٍ يعرف مآخذَها العلماءُ**, وذلك القرآن المنزل على النبي ﷺ قولا وعملا وإقرارا, **ولم يُرَدُّوا إلى تدبير أنفسهم, للعلم بأنهم لا يستطيعون ذلك ولا يستقلون بدرك مصالحهم** ولا تدبير أنفسهم)[1179].

وقال أيضا: (قد عُلِم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أنَّ العقولَ غيرُ مستقلة بمصالحها استجلابا لها أو مفاسدها استدفاعا لها, لأنها إما دنيوية أو أخروية, فأما الدنيوية فلا يستقل باستدراكها على التفصيل البتة لا في ابتداء وضعها أوَّلا ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها إما في السوابق وإما في اللواحق, لأنَّ وضعها أوَّلا لم يكن إلا بتعليم الله تعالى, لأنَّ آدم عليه السلام لما أُنزل إلى الأرض عُلِّم كيف يستجلب مصالحَ دنياه إذ لم يكن ذلك مِن معلومه أوَّلا إلا على قول من قال : إن ذلك داخلٌ تحت مقتضى قول الله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}, وعند ذلك يكون تعليما غيرَ عقلي, ثم توارثته ذريته كذلك في الجملة, لكن فرعت العقولُ من أصولها تفريعا تتوهم استقلالَها به, ودخل في الأصول الدواخلُ حسبما أظهرت ذلك أزمنة الفترات إذ لم تَجْرِ مصالحُ الفترات على استقامة, لوجود الفتن والهرج وظهور أوجه الفساد, فلولا أنْ مَنَّ اللهُ على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياةٌ ولا جرت أحوالُهم على كمال مصالحهم, وهذا معلومٌ بالنظر في أخبار الأولين والآخرين, وأما المصالحُ الأخروية فأبعدُ عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها وهي العبادات مثلا, فإن العقل لا يشعر بها على الجملة فضلا عن العلم بها على التفصيل, ومن جهة تصور الدار الأخرى وكونها آتية فلا بد وأنها دار جزاء على الأعمال, فإنَّ الذي يدرك العقلُ من ذلك مجردُ الإمكان أن يشعر بها, ولا يغترن ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع, فإنَّ دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمرُ في نفسه, لأنَّ الشرائع لم تزل واردةً على بني آدم من جهة الرسل, والأنبياء أيضا لم يزالوا موجودين في العالم وهم أكثر, وكل ذلك من لدن آدم عليه السلام إلى أن انتهت بهذه الشريعة المحمدية, غير أنَّ الشريعة كانت إذا أخذت في الدروس بعث الله نبيا من أنبيائه يبين للناس ما خُلقوا لأجله وهو التعبد لله, فلا بد أن يبقى من الشريعة المفروضة ما بين زمانِ أخذها في الاندراس وبين إنزالِ الشريعة بعدها . بعضُ الأصول المعلومة, فأتى الفلاسفةُ إلى تلك الأصول

(1179) الاعتصام 199/1- 200



فتلقفوها أو تلقفوا منها فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم وجعلوا ذلك عقليا لا شرعيا[1180]، وليس الأمرُ كما زعموا, فالعقلُ غير مستقلٍّ البتةَ ولا يبني على غير أصل وإنما يبني على أصل متقدم مسلَّم على الإطلاق, ولا يمكن في أحوال الآخرة قبلهم تصورُ أصلٍ مسلَّم إلا من طريق الوحي, ولهذا المعنى بسطٌ سيأتي إن شاء الله, فعلى الجملة: **العقولُ لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي**)[1181].

وقال في "الموافقات" : (العادة تحيلُ استقلالَ العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على **التفصيل**)[1182].

قلت: وتأمل قولَه جل وعلا في قسمة المواريث: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}.

قال ابن عاشور: (ختم هذه الفرائضَ المتعلِّقة بالأولاد والوالدين، وهي أصولُ الفرائض بقوله: {آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ} الآية)[1183]، قال البغوي: (أي: لا تعلمون أيهم أنفع لكم في الدين والدنيا, فمنكم من يظن أن الأب أنفع له، فيكون الابن أنفع له، ومنكم من يظن أن الابن أنفع

(1180) قال ابن العربي في "العواصم من القواصم" (ص 107 - 109) : (وأما النظر معهم في الأيالة العائدة لمصلحة العالم الخاص، من البدن، والعالم العام، الخلق، فهو قانون علقوه من الشرائع السالفة مبدلا، ورتبوه مشحونا سخافة وخللا، إذا قرأت لهم منه مسطورا، رأيته متهافتا منكورا، أخبرني الفقيه الطرطوشي، أخبرني الباجي أنه كان يوما في باجة أحمد بن هود ينتظر إذنه فجالسه ابنه الملقَّب بالمؤتمن، وكان يتفلسف وجاذبه ذيل الحديث، فقال له: هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ قال له الباجي: إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله - ﷺ -. قال القاضي أبو بكر ﷺ: الذي رأيت لأفلاطون زجر النفس، وعني الباجي بقوله: أدب النفس لمحمد، ما تضمنت الشريعة من قرآن وسنة، في هداية السنن، وإيضاح السنن، والقوم كما ذكرنا لكم، إنما رتبوها مسارقة لقوانين الشرائع، مركبة على الشهوات واللذات، مقرونة بمكارم حسبما تقتضيه الأهواء وتميل إليه النفوس، من غير نظرٍ في العواقب الصحيحة المفيدة) اهـ. وانظر: "العواصم" أيضا (ص 171 - 175) . (ز)

(1181) الاعتصام 61/1 - 63

(1182) الموافقات 78/2

(1183) التحرير والتنوير 262/4



له فيكون الأب أنفع له، وأنا العالمُ بمن هو أنفعُ لكم، وقد دبرت أمرَكم على ما فيه المصلحة فاتبعوه)[1184].

وقال القاسمي: (أي: لا تعلمون مَن أنفعُ لكم ممن يرثكم من أصولكم وفروعكم في عاجلكم وآجلكم. والمعنى: فرض الله الفرائض، على ما هو، على حكمة, ولو وكل ذلك إليكم لم تعلموا أيهم أنفع لكم, فوضعتم أنتم الأموالَ على غير حكمة, والتفاوتُ في السهام بتفاوت المنافع, وأنتم لا تدرون تفاوتَها, فتولى اللهُ ذلك فَضْلًا منه, ولم يَكِلْها إلى اجتهادكم لعجزكم عن معرفة المقادير)[1185].

وقال الشيخ محمد الصالح بن مراد: (تلك الآية التي ذكرها الله في أثناء بيان فرائض الإرث أكبرُ رادعٍ لكلِّ من يتوهم أنَّ القسمةَ لو وقعت على غيرِ الوجه الذي قسمه اللهُ ونَصَّ عليه لكانت أحسنَ وأنفعَ أو أصلح, فأنكر سبحانه على كلِّ من يَخْطُر بباله خلافُ ما جاء في الكتاب المنزل بالحق, مشيرا إلى قصور أذهان أولئك القاصرين, فكأنه تعالى قال: عقولكم لا تحيط بمصالحكم فلا تعلمون من هو أنفع لكم ممن يرثكم من أصولكم وفروعكم, فاتركوا تقديرَ المواريث التي تستحسنونها بعقولكم ولا تعمدوا إلى تفضيل بعضٍ وحرمان بعض, وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها الله سبحانه, فإنه العالِمُ بمغيَّبات الأمور وعواقبها ووجه الحكمة فيما قدره ودبره, وهو العليم الحكيم)[1186].

وقال ابن كثير: (وقوله: {فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ} أي: هذا الذي ذكرناه من تفصيل الميراث، وإعطاء بعض الورثة أكثرَ من بعض, هو فرضٌ من الله, حَكَم به وقضاه، والله عليم حكيم, الذي يضع الأشياءَ في محالِّها، ويعطي كُلًّا ما يستحقه بحسبه, ولهذا قال: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا})[1187].

قال القاسمي: ({إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا} أي: بالمصالح والرُّتَب {حَكِيمًا} أي: في كل ما قضى وقدَّر)[1188].

ولهذا قال ابن عاشور: (والتذييل بقوله: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} واضحُ

(1184) تفسير البغوي 178/2

(1185) محاسن التأويل 42/3

(1186) الحِداد على امرأة الحَدَّاد (ص 79)

(1187) تفسير ابن كثير 229/2

(1188) محاسن التأويل 42/3

المناسبة)[1189].

(فائدة) : قال ابن عاشور في "تفسيره" : (من الاهتمام بهذه الأحكام تصديرُ تشريعِها بقوله: {يُوصِيكُمُ}, لأنَّ الوصاية هي الأمرُ بما فيه نفعُ المأمور, وفيه اهتمامُ الآمِرِ لشدة صلاحه، ولذلك سمي ما يَعهَد به الإنسانُ فيما يُصنع بأبنائه وبماله وبذاته بعد الموت وصيةً)[1190].

وقال ابن كثير في "تفسيره" : (وقد استنبط بعضُ الأذكياء من قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} أنه تعالى أرحمُ بخلقه من الوالد بولده، حيث أوصى الوالدين بأولادهم، فعُلِم أنه أرحمُ بهم منهم، كما جاء في الحديث الصحيح[1191] وقد رأى امرأة من السبي تدور على ولدها، فلما وجدته أخذته فألصقته بصدرها وأرضعته. فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: "أترون هذه طارحة ولدها في النار وهي تقدر على ذلك؟", قالوا: لا يا رسول الله: قال: "فواللهِ لَلَّهُ أرحمُ بعباده مِن هذه بولدها")[1192].

وفي حديث آخر: قال أبو هريرة ﷺ: كان رجلٌ من الأنصار عند رسول الله ﷺ ومعه صبيٌّ له، قال: فجعل يضمه إليه ويرحمه، فقال له رسولُ الله ﷺ: "أترحمه؟"، قال: نعم يا رسول الله، قال: "فاللهُ أرحمُ به منك، وهو أرحمُ الراحمين"[1193].

قلت: فأنت ترى أنَّ العقلَ وإن كان قد تقرر عنده حُسْنُ العدل من حيث الجملة, لكنَّ الاهتداءَ إلى تفاصيل ما يُحقق العدل - ومنه قسمة المواريث - مما لا سبيلَ إليه, إذ لا طاقةَ له به.

قال ابن القيم: (غايةُ العقل أن يُدرك بالإجمال حُسْنَ ما أتى الشرعُ بتفصيله أو قبحَه, فيدركه العقلُ جملة, ويأتي الشرعُ بتفصيله, وهذا كما أنَّ **العقل يدرك حسنَ العدل, وأما كونُ هذا الفعلِ المعيَّنِ عدلا أو ظلما, فهذا مما يعجز العقلُ عن إدراكه في كل فعلٍ وعَقْد**, وكذلك يعجز عن إدراك حُسن كلِّ فعلٍ وقبحه إلى أن تأتي الشرائعُ بتفصيل ذلك وتبيينه, وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره, وما كان حسنا في وقتٍ قبيحا في وقت ولم يهتد العقلُ لوقت حُسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه وبالنهي عنه في

(1189) التحرير والتنوير 262/4

(1190) السابق256/4

(1191) وهو متفق عليه.

(1192) تفسير ابن كثير 225/2 - 226

(1193) رواه النسائي في "الكبرى" والبخاري في "الأدب المفرد" والبيهقي في "شعب الإيمان" واللفظ له, وصححه الألباني.

وقت قبحه[1194]، وكذلك الفعل يكون مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقولُ مفسدته أرجح أم مصلحته، فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائعُ ببيان ذلك وتأمر براجح المصلحة وتنهى عن راجح المفسدة، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، فتأتي الشرائع ببيانه، فتأمر به من هو مصلحة له وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه، وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنِه مصلحةٌ عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فلا تُعلم إلا بالشرع، كالجهاد والقتل في الله، ويكون في الظاهر مصلحة وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائعُ ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة، هذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تُدركه من ذلك)[1195].

ولهذا قال محمد ابن الوزير اليماني: (لنذكر سبب وقوع المتشابه على العقول من حيث الحكمة والدقة في كتاب الله تعالى أولا، والمشهور أنَّ سببه الابتلاءُ بالزيادة في مشقة التكليف لتعظيم الثواب، وهذا أنسبُ بالمتشابه من حيث اللفظ، وأما أنا فوقع لي أنَّ سببه زيادةُ علمِ الله على علم الخلق[1196]، **فإنَّ العوائد التجريبية والأدلة السمعية دلت على امتناع الاتفاق في تفاصيل الحِكَم وتفاصيل التحسين والتقبيح**، ولذلك وقع الاختلافُ بين أهل العصمة من الملائكة والأنبياء كما قال تعالى حاكيا عن رسول الله: {مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ}، وحكى اللهُ تعالى اختلافَ سليمان وداود، وموسى وهارون، وموسى والخضر، وصح في الحديث اختلافُ موسى وآدم، واختلافُ الملائكة في حكم قاتل المائة نفس، إلى أمثال لذلك

(1194) ولهذا قال الجويني في "البرهان" 250/2 : (القول في النسخ غيرُ مفروضٍ فيما يزعم المخالفون أنه حسن لعينه أو قبيح لعينه، وإنما تفرض مسائلُ النسخ في **التفاصيل التي تتفق أربابُ العقول على أنَّ مداركَها الشرعُ لا غير**)اهـ.

(1195) مفتاح دار السعادة 117/2

(1196) قال الشاطبي: (اعلم أن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون إذ لو كان كيف كان يكون، فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى. وقد دخل في هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا، وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا، وأيضا فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه، بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص، تعلق بذاته أو صفاته أو أفعاله أو أحواله أو أحكامه، وهو في الإنسان أمر مشاهد محسوس لا يرتاب فيه عاقل تخرجه التجربة إذا اعتبرها الإنسان في نفسه). الاعتصام 282/3 . (ز)

قد أفردتها لبيان امتناع الاتفاق في نحو ذلك، وأنَّ علة الاختلافِ التفاضلُ في العلم، فوجب مِن ذلك أن يكون في أحكام الله تعالى وحِكَمه ما تستقبحه عقولُ البشر[1197]، لأنَّ الله تعالى لو ماثلنا في جميع الأحكام والحِكَم، دل على مماثلته لنا في العلمِ المتعلِّق بذلك وفي مؤداه ولطائفه وأصوله وفروعه، ولذلك تجد الأمثال والنظراء في العلوم أقلَّ اختلافا خصوصا من المقلدين، وإنما عظم الاختلاف بين الخضر وموسى لما خص به الخضر عليهما السلام.

وهذه فائدة نفيسة جدا، وبها يكون ورود المتشابه أدلَّ على الله تعالى وعلى صدق أنبيائه، لأنَّ الكذابين إنما يأتون بما يوافق الطباعَ كما هو دينُ القرامطة والزنادقة، وقد أشار السمعُ إلى ذلك بقوله تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}، وقال في رسول الله: {لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ}[1198].

وكيف يستنكر اختلاف الإنسان الظلوم الجهول، وعلام الغيوب الذي جميعُ معارف العارفين في علمه مثل ما أخذه العصفور في منقاره من البحر الأعظم[1199]، بل كيف لا يختص هذا الربُّ الأعظم بمعرفة ما لا نعرفه من الحِكَم اللطيفة التي يستلزم تفرُّدُه بمعرفتها أن يتفرد بمعرفة حُسْن ما تعلقت به وتأويله، وبهذا ينشرح صدرُ العارف للإيمان بالمتشابه والإيمان بالغيب في تأويله)[1200].

(1197) قلت: اللازمُ هو أن يكون في أحكامه ما لا نهتدي إلى حسنه، وهذا أعمُّ من أن يُستقبح، فلا يلزم الاستقباح، تأمل. (ز)

(1198) قال ابن كثير في "تفسيره" 372/7 : (قوله: {وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ} أي: اعلموا أن بين أظهركم رسول الله فعظموه ووقروه، وتأدبوا معه، وانقادوا لأمره، **فإنه أعلمُ بمصالحكم**، وأشفقُ عليكم منكم، **ورأيُه فيكم أتمُّ من رأيكم لأنفسكم**، كما قال تعالى: {النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ}. ثم **بيَّن تعالى أنَّ رأيَهم سخيفٌ بالنسبة إلى مراعاة مصالحهم** فقال: {لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ} أي: لو أطاعكم في جميع ما تختارونه لأدى ذلك إلى عَنَتِكم وحرجكم، كما قال تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ}) اهـ.

(1199) في "الصحيحين" عن أبي بن كعب ﷺ أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول -في أثناء حكاية خبر موسى مع الخضر-: "وجاء عصفور فوقع على حرف السفينة فنقر في البحر نقرة، فقال له الخضر: ما عِلْمي وعلمُك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفورُ من هذا البحر". (ز)

(1200) إيثار الحق على الخلق (ص 86 - 87)

(الحاجة إلى الرسالة وكونُها ضرورية لصلاح الخلق في الدنيا والآخرة)

وإذا تبين لك قصورُ العقل وعجزُه عن الاهتداء إلى تفاصيل ما يحقق له مصلحةَ معاشِه ومعاده, تبين لك شديدُ الحاجةِ إلى الرسالة والنبوة, وأنها ضرورية لصلاح الخلق في المعاش والمعاد.

ولهذا لما قال ابن تيمية فيما نقلناه آنفا: (... كالمريض الذي يدرك وجهَ الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه) قال بعده: (وحاجةُ العبد إلى الرسالة أعظمُ بكثيرٍ مِن حاجة المريض إلى الطب, فإنَّ آخِرَ ما يُقدَّر بعدم الطبيب موتُ الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نورُ الرسالة وحياتها مات قلبُه موتا لا تُرجى الحياةُ معه أبدا[1201] ، أو شَقِيَ شقاوة لا سعادة معها أبدا, فلا فلاح إلا باتباع الرسول)[1202].

وقال ابن القيم: (الحاجة إلى الرسل ضرورية, بل هي فوقَ كلِّ حاجة, فليس العالَمُ إلى شيءٍ أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين, ولهذا يُذَكِّر سبحانه عباده نعمَه عليهم برسوله ويَعُدُّ ذلك عليهم من أعظم المِنَن منه, لشدة حاجتهم إليه, ولتوقف مصالحهم الجزئية والكلية عليه, وأنه لاسعادة لهم ولا فلاح ولا قيام إلا بالرسل, فإذا كان العقلُ قد أدرك حُسْنَ بعض الأفعال وقبحَها, فمِن أين له معرفةُ الله تعالى بأسمائه وصفاته وآلائه التي تَعَرَّفَ بها اللهُ إلى عباده على ألسنة رسله؟ **ومن أين له معرفةُ تفاصيلِ شَرْعِه ودينه الذي شرعه لعباده؟** ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه وسخطه وكراهته؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه وما أعد لأوليائه وما أعد لأعدائه, ومقادير الثواب والعقاب وكيفيتهما ودرجاتهما؟ ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يُظهر الله عليه أحدا من خلقه إلا من ارتضاه من رسله؟ إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله, وليس في العقل طريقٌ إلى معرفته. فكيف يكون معرفة حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل مغنيا عما جاءت به الرسل.

قال: فلولا النبواتُ لم يكن في العالَم علمٌ نافع البتة, ولا عملٌ صالح, ولا صلاح في معيشة, ولا قوام لمملكة, ولكان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التي يعدو بعضُها على بعض, وكلُّ زَيْنٍ في العالَم فمن آثار النبوة, وكل شين وقع في العالم أو سيقع

(1201) وقد قال الإمام الغزالي: (ثمرة هذا العلم (يعني علم طريق الآخرة) طب القلوب والأرواح المتوصل به إلى حياةٍ تدوم أبد الآباد, فأين منه الطب الذي يعالج به الأجساد وهي معرضة بالضرورة للفساد في أقرب الآماد). إحياء علوم الدين 4/1

(1202) مجموع الفتاوى 96/19 - 97



فبسبب خفاء آثار النبوة ودروسها, فالعالَم حينئذ جسدٌ روحُه النبوة, ولا قيامَ للجسد بدون روحه, ولهذا إذا تم انكسافُ شمس النبوة من العالَم, ولم يبق في الأرض شيءٌ من آثارها البتة, انشقت سماؤه وانتثرت كواكبه وكورت شمسه وخسفت قمره ونسفت جباله وزلزلت أرضه وأهلك من عليها, فلا قيام للعالم إلا بآثار النبوة, ولهذا كان كلُّ موضعٍ ظهرت فيه آثار النبوة فأهلُه أحسن حالا وأصلح بالا من الموضع الذي يخفى فيه آثارها. وبالجملة فحاجةُ العالم إلى النبوة أعظمُ من حاجتهم إلى نور الشمس, وأعظم من حاجتهم إلى الماء والهواء الذي لا حياةَ لهم بدونه)[1203].

ولابن تيمية رحمه الله: ("قاعدة نافعة" في وجوب الاعتصام بالرسالة، وبيان أنَّ السعادة والهدى في متابعة الرسول ﷺ, وأنَّ الضلال والشقاء في مخالفته, وأنَّ كلَّ خيرٍ في الوجود، إما عام وإما خاص فمنشؤه من جهة الرسول, وأن كل شر في العالم مختص بالعبد فسببه مخالفة الرسول أو الجهل بما جاء به, وأن سعادة العباد في معاشهم ومعادهم باتباع الرسالة), قال فيها: (الرسالة ضرورية للعباد، لا بد لهم منها، وحاجتُهم إليها فوقَ حاجتهم إلى كل شيء. والرسالةُ روحُ العالم، ونورُه، وحياته. فأيُّ صلاحٍ للعالَم إذا عَدِم الروح والحياة والنور؟ والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمسُ الرسالة. وكذلك العبدُ ما لم تشرق في قلبه شمسُ الرسالة، ويناله من حياتها وروحها، فهو في ظلمة، وهو من الأموات, قال تعالى: {أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا}، فهذا وصف المؤمن، كان ميتا في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نورا يمشي به في الناس, وأما الكافر فميت القلب في الظلمات. وسمى الله تعالى رسالته روحا, والروحُ إذا عدم فقد فقدت الحياة, قال الله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا}, فذكر هنا الأصلين وهما: الروح والنور, فالروح الحياة والنور النور. وكذلك يضرب الله الأمثالَ للوحي الذي أنزله حياةً للقلوب ونورا لها بالماء الذي ينزله من السماء حياة للأرض وبالنار التي يحصل بها النور, وهذا كما في قوله تعالى: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ}. فشبه العلم بالماء المنزل من السماء؛ لأنَّ به حياةَ القلوب كما أن بالماء حياةَ الأبدان,

(1203) مفتاح دار السعادة 1153/2 - 1156 (ط المجمع) , وانظر أيضا: 863/2 - 864



وشبه القلوب بالأودية لأنها محلُّ العلم كما أن الأودية محل الماء, فقلب يسع علما كثيرا وواد يسع ماء كثيرا, وقلب يسع علما قليلا وواد يسع ماء قليلا)[1204].

وقال فيها أيضا: (الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده, **فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة, فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة**؛ فإنَّ الإنسانَ مضطرٌّ إلى الشرع؛ فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه؛ وحركة يدفع بها ما يضره, والشرعُ هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره, والشرع نور الله في أرضه وعدلُه بين عباده وحِصْنُه الذي مَن دخله كان آمنا. وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس؛ فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم؛ فإنَّ الحمار والجمل يميز به بين الشعير والتراب, بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلَها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان والتوحيد؛ والعدل والبر والتصدق والإحسان؛ والأمانة والعفة؛ والشجاعة والحلم؛ والصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الأرحام وبر الوالدين والإحسان إلى المماليك والجار؛ وأداء الحقوق؛ وإخلاص العمل لله والتوكل عليه؛ والاستعانة به والرضا بمواقع القدر به؛ والتسليم لحكمه والانقياد لأمره؛ وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه؛ وخشيته في الغيب والشهادة؛ والتقوى إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه؛ واحتساب الثواب عنده؛ وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به؛ وطاعته في كل ما أمروا به؛ مما هو نفعٌ وصلاحٌ للعبد في دنياه وآخرته؛ وفي ضد ذلك شقاوتُه ومضرته في دنياه وآخرته. ولولا الرسالةُ لم يَهتدِ العقلُ إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد, فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم: أن أرسل إليهم رسلَه؛ وأنزل عليهم كتبَه؛ وبيَّن لهم الصراطَ المستقيم, ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالا منها, فمَن قَبِل رسالةَ الله واستقام عليها فهو من خير البرية, ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية وأسوأ حالا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم. وفي الصحيح من حديث أبي موسى ﷺ عن النبي ﷺ قال: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيثٍ أصاب أرضا فكانت منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير, وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وانتفعوا وزرعوا, وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ, فذلك مثل من فقه في دين الله تعالى ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم, ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به", متفق على صحته. فالحمد لله الذي أرسل إلينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آيات الله ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة وإن كنا من

(1204) مجموع الفتاوى 93/19 - 95



قبل لفي ضلال مبين وقال أهل الجنة: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ}. والدنيا كلها ملعونة ملعون ما فيها إلا ما أشرقت عليه شمس الرسالة وأسس بنيانه عليها, ولا بقاء لأهل الأرض إلا ما دامت آثار الرسل موجودة فيهم, فإذا درست آثار الرسل من الأرض وانمحت بالكلية خرب الله العالم العلوي والسفلي وأقام القيامة. وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر؛ والرياح والمطر ولا كحاجة الإنسان إلى حياته؛ ولا كحاجة العين إلى ضوئها والجسم إلى الطعام والشراب؛ بل أعظم من ذلك؛ وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال, فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه وهم السفراء بينه وبين عباده, وكان خاتمهم وسيدهم وأكرمهم على ربه: محمد بن عبد الله ﷺ يقول: "يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة", وقال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}, وقال صلوات الله وسلامه عليه: "إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب", وهذا المقت كان لعدم هدايتهم بالرسل, فرفع الله عنهم هذا المقت برسول الله ﷺ, فبعثه رحمة للعالمين ومحجة للسالكين وحجة على الخلائق أجمعين, وافترض على العباد طاعته ومحبته وتعزيره وتوقيره والقيام بأداء حقوقه, وسد إليه جميع الطرق فلم يفتح لأحد إلا من طريقه, وأخذ العهود والمواثيق بالإيمان به واتباعه على جميع الأنبياء والمرسلين وأمرهم أن يأخذوها على من اتبعهم من المؤمنين. أرسله الله بالهدى ودين الحق بين يدي الساعة بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا فختم به الرسالة؛ وهدى به من الضلالة؛ وعلم به من الجهالة, وفتح برسالته أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا, فأشرقت برسالته الأرض بعد ظلماتها؛ وتألفت بها القلوب بعد شتاتها, فأقام بها الملة العوجاء, وأوضح بها المحجة البيضاء, وشرح له صدره؛ ووضع عنه وزره؛ ورفع ذكره؛ وجعل الذلة والصغار على من خالف أمره, أرسله على حين فترةٍ من الرسل ودروسٍ من الكتب حين حرف الكلم وبدلت الشرائع واستند كلُّ قوم إلى أظلم آرائهم وحكموا على الله وبين عباده بمقالاتهم الفاسدة وأهوائهم, فهدى الله به الخلائق وأوضح به الطريق وأخرج به الناس من الظلمات إلى النور؛ وأبصر به من العمى؛ وأرشد به من الغي, وجعله قسيم الجنة والنار وفرق ما بين الأبرار والفجار؛ وجعل الهدى والفلاح في اتباعه وموافقته والضلال والشقاء في معصيته ومخالفته. وامتحن به الخلائق في قبورهم فهم في القبور عنه مسئولون وبه ممتحنون, "يؤتى العبد في قبره فيقال: ما كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله جاءنا بالبينات والهدى فآمنا به واتبعناه فيقال له: صدقت على هذا حييت وعليه مت وعليه



تبعث إن شاء الله نم نومة العروس لا يوقظه إلا أحب أهله إليه, ثم يفسح له في قبره وينور له فيه ويفتح له باب إلى الجنة فيزداد غبطة وسرورا, وأما الكافر والمنافق فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقال له: قد كنا نعلم ذلك وعلى ذلك حييت وعليه مت وعليه تبعث إن شاء الله ثم يضرب بمرزبة من حديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء إلا الإنسان".

وقد أمر الله بطاعة رسوله ﷺ في أكثر من ثلاثين موضعا من القرآن وقرن طاعته بطاعته وقرن بين مخالفته ومخالفته كما قرن بين اسمه واسمه, فلا يذكر الله إلا ذكر معه قال ابن عباس - ﷺ - في قوله تعالى: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} قال: لا أذكر إلا ذكرت معي. وهذا كالتشهد والخطب والأذان أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله, فلا يصح الإسلام إلا بذكره والشهادة له بالرسالة, وكذلك لا يصح الأذان إلا بذكره والشهادة له, ولا تصح الصلاة إلا بذكره والشهادة له, ولا تصح الخطبة إلا بذكره والشهادة له. وحذر الله سبحانه وتعالى من العذاب والكفر لمن خالفه قال تعالى: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}, قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - أي فتنة هي؟ إنما هي الكفر. وكذلك ألبس اللهُ سبحانه الذلةَ والصَّغار لمن خالف أمره كما في مسند الإمام أحمد من حديث عبد الله بن عمر؛ عن النبي ﷺ أنه قال: "بعثت بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له, وجعل رزقي تحت ظل رمحي, وجعلت الذلة والصغار على من خالف أمري, ومن تشبه بقوم فهو منهم".

وكما أن من خالفه وشاقه وعاداه هو الشقي الهالك فكذلك من أعرض عنه وعما جاء به واطمأن إلى غيره ورضي به بدلا منه هو هالك أيضا. فالشقاء والضلال في الإعراض عنه وفي تكذيبه, والهدى والفلاح في الإقبال على ما جاء به وتقديمه على كل ما سواه, فالأقسام ثلاثة المؤمن به وهو: المتبع له المحب له المقدم له على غيره, والمعادي له والمنابذ له, والمعرض عما جاء به, فالأول هو السعيد والآخران هما الهالكان. فنسأل الله العظيم أن يجعلنا من المتبعين له المؤمنين به وأن يحيينا على سنته ويتوفانا عليها لا يفرق بيننا وبينها إنه سميع الدعاء وأهل الرجاء وهو حسبنا ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه الطيبين الطاهرين)[1205].

وقال الشيخ محمد الخضر الحسين في كتابه "الدعوة إلى الإصلاح" تحت ترجمة (الحاجة إلى الدعوة) : (في فطرة الإنسان قوةٌ يَعقِل بها طرقَ الصلاح والفساد ويَفْقَهُ بها الحقَّ والباطل,

---

(1205) مجموع الفتاوى 19/99 - 105

ولكن هذه القوة العاقلة لا تستقل وحدَها بتمييز المعروف من المنكر, وليس من شأنها أن تطلع على كل حقيقة, ولا أن تُدبر أعمالَ البشر على نظامٍ لا عوج فيه, فإنها – وإن بلغت في الإدراك أشدها – قد تنبو عن الحق, ويعزب عنها وجه المصلحة, ولا تهتدي إلى عاقبة العمل, وربما ألقت على الحسنة نظرةً عَجْلى فتحسبها سيئة, وقد يتراءى لها الشر في شبه من الخير فتتلقاه بالقبول. وقد تصدى رجال من أصحاب هذه القوى العاقلة للبحث في نشأة الخليقة, فكانت عاقبة بحثهم أن خروا للأحجار أو الكواكب أو الحيوان سجدا !. وتصدى آخرون لإنشاء نُظُمٍ اجتماعية, فوضعوا ما يذهب بالجماعة في غير طريق, ويكبو بها في خسار. وأمثلة هؤلاء مشهودة حديثا, ومضروبة في كتب التاريخ قديما. وليس القانون الذي يسيغ المقاتلة الشخصية – المبارزة – إلا صنع نفس عريقة في الهمجية. وليس القانون الذي يساعد الفتيات على إراقة ماء الحياء والعزة من وجوههن, والزهد في صيانة أعراضهن إلا وليدَ عقلٍ غمرته الغباوة, أو حفت به الشهوات من كل ناحية. وأراد ذو عقل كبير – وهو الحجاج بن يوسف – معاقبة شخصٍ على جريمة ارتكبها بعض ذوي قرابته, فدافعه بقوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}, فما كان إلا أن استمع للآية وارعوى!

وإذا وقف صاحب القوة العاقلة على وجه الخير أو الشر, فقد يساوره الغضب, أو تسيطر عليه اللذة, فيترك الصالح أو يأتي المنكر, ولا يبالي بما يوقعه به التهاون بالصالحات, أو ارتكاب المنكرات من شقاء بعيد. وقد تخلص النفوس من تخبط الغضب أو أسر الشهوات, ثم لا يستطيع أصحابُها البقاءَ دون أن ينشب بينهم نزاع, فإنَّ المدارك تتفاوت, إما بحسب فطرتها, وإما بالنظر إلى استعدادها المكتسب من التجارب, فترى الرجل يستحسن عين ما يستقبحه غيره. بل النفس الواحدة قد يبدو لها الأمرُ حسنا في حال, فإن لم يوافق غرضها في وقت آخر انقلب في رأيها شيئا نكرا. وكثيرا ما يشتمل الأمرُ في الواقع على وجهَي الإثم والمنفعة, فيريد بعضُهم جلبَ منفعته فيسعى في تقريره, ويرغب آخر في درء مفسدته فيلوي عنه صفحا. وربما يشاهد الإنسانُ الحادثة تنزل فيقضي عليها برأي, ولو عرضت له في نفسه وأدرك مقدار تأثيرها لعاد إلى الحكم عليها بأشد مما قضى به أولا أو أدنى.

ولما كانت الأنظارُ تقصُر والأهواء تتغلب, والعقول تتفاوت وتختلف, اشتدت حاجةُ الناس إلى مُصلح إلهي يطلق نفوسَهم من قيود الأوهام, ويهديهم السبيلَ إلى ما فيه خير, وينذرهم عاقبة الانهماك في اللذائذ, ويعلمهم كيف يتحامون الفتنة إذا اختلفوا.



هذا وجهٌ من حكمة بعثة الأنبياء عليهم السلام, وصعودهم بالناس إلى مراقي السعادة, وإقامتهم القضاء على أسس عادلة.

فبهذه الدعوة الإلهية لبست النفوس أدبا ضافيا, وأخذ المجتمع سنة منتظمة, وبصرت العقول بحقائق كانت غامضة)[1206].

(الشريعة مِنَّةٌ إلهية ونعمة ربانية)

ولا شك أن هذا يفتح للعبد بابا عظيما من أبواب التعرُّفِ على عظيم نعمة الله عليه.

كما تقدم من قول ابن القيم: (ولهذا يُذَكِّر سبحانه عباده نعمَه عليهم برسوله, ويَعُدُّ ذلك عليهم من أعظم المِنَن منه, لشدة حاجتهم إليه, ولتوقف مصالحهم الجزئية والكلية عليه, وأنه لاسعادة لهم ولا فلاح ولا قيام إلا بالرسل), وقول ابن تيمية: (من أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم - : أن أرسل إليهم رسلَه؛ وأنزل عليهم كتبه؛ وبين لهم الصراطَ المستقيم).

وقال المجد الفيروزآبادي: (من المعلوم أنَّ إرسال الرسل عليهم السلام إنما هو لُطْفٌ من الله تعالى بخلقه، ورحمةٌ لهم، ليَتِمَّ لهم معاشُهم، ويتبين لهم حالُ مَعادِهم, فتشتمل الشريعةُ ضرورة على المعتقدات الصحيحة التي يجب التصديق بها، والعبادات المقربة إلى الله - عَزَّ شأنُه - مما يجب القيامُ به والمواظبة عليه, والأمر بالفضائل والنهي عن الرذائل مما يجب قبوله)[1207].

وقال ابن كثير: (فمن رحمة الله تعالى بالعباد إرسالُ محمد، صلوات الله وسلامه عليه، إليهم، ثم مِن تشريفِه لهم ختمُ الأنبياء والمرسلين به، وإكمالُ الدين الحنيف له)[1208].

وقد قال ربنا ﷻ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}.

قال ابن كثير: (هذه أكبرُ نِعَمِ الله تعالى على هذه الأمة، حيث أكمل تعالى لهم دينَهم فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله تعالى خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيء أخبر به فهو حق وصدق لا كذب فيه ولا خلف، كما قال تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ

(1206) الدعوة إلى الإصلاح (ص 19 - 22)

(1207) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 55/1

(1208) تفسير ابن كثير 430/6

رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} أي: صدقا في الأخبار، وعدلا في الأوامر والنواهي، فلما أكمل لهم الدينَ تمت عليهم النعمة؛ ولهذا قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} أي: فارضوه أنتم لأنفسكم؛ فإنه الدين الذي أحبه الله ورضيه، وبعث به أفضل الرسل الكرام، وأنزل به أشرف كتبه، وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: "قوله {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} وهو الإسلام, أخبر الله نبيه ﷺ والمؤمنين أنه أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبدا، وقد أتمه الله فلا ينقصه أبدا، وقد رضيه الله فلا يسخطه أبدا")(1209).

قال ابن القيم: (وتأمل كيف وصف الدينَ الذي اختاره لهم بالكمال, والنعمة التي أسبغها عليهم بالتمام, إيذانا في الدين بأنه لا نقصَ فيه ولا عيبَ ولا خللَ ولا شيءَ خارجًا عن الحكمة بوجهٍ, بل هو الكاملُ في حُسنه وجلالته, ووصَفَ النعمة بالتمام إيذانا بدوامها واتصالها وأنه لا يَسْلُبهم إياها بعد إذ أعطاهموها بل يتمها لهم بالدوام في هذه الدار وفي دار القرار. وتأمل حسن اقتران التمام بالنعمة, وحسن اقتران الكمال بالدين, وإضافة الدين إليهم إذ هم القائمون به المقيمون له, وأضاف النعمة إليه إذ هو وليُّها ومُسديها والمنعمُ بها عليهم, فهي نعمتُه حقا وهم قابلوها. وأتى في الإكمال باللام المؤذنة بالاختصاص وأنه شيءٌ خُصُّوا به دون الأمم, وفي إتمام النعمة بـ"على" المؤذنة بالاستعلاء والاشتمال والإحاطة, فجاء {أَتْمَمْتُ} في مقابلة {أَكْمَلْتُ}, و{عَلَيْكُمْ} في مقابلة {لَكُمْ}, و{نِعْمَتِي} في مقابلة {دِينَكُمْ}, وأكد ذلك وزاده تقريرا وكمالا وإتماما للنعمة بقوله: {وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}, وكان بعض السلف يقول: "ياله من دين لو أن له رجالا")(1210).

وقال الشيخ جمال الدين القاسمي في كتاب "دلائل التوحيد" : ("بيانُ أنَّ من تمام العناية بالموجودات بعثة الأنبياء عليهم الصلوات والتسليمات" : قال الشيخ الرئيس: من المعلوم أنَّ نوعَ الإنسان محتاجٌ إلى اجتماعٍ وشركة في ضرورياتِ حاجاته مكفيا في آخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به, ولا تتم الشركة إلا بمعاملة ومعاوضة يجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير, ولا بد في المعاملة مِن سُنَّةٍ وعدل, ولا بد من سانٍّ معدل, ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس, ويلزمهم السنة, فلا بد من أن يكون إنسانا, ولا يجوز أن يُترك الناس وآراءهم في ذلك, فيختلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلا وما عليه جورا وظلما, فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوعُ الإنسان أشدُّ من

(1209) تفسير ابن كثير 26/3

(1210) مفتاح دار السعادة 854/2 - 855 (ط المجمع)

الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين, فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي أمثال تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي أثبتها, ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد, بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده, فلا بد إذن من نبي هو إنسانٌ متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربه يدعوهم إلى التوحيد, ويمنعهم من الشرك, ويسن لهم الشرائع والأحكام[1211], ويحثهم على مكارم الأخلاق وينهاهم عن التباغض والتحاسد, ويرغبهم في الآخرة وثوابها, ثم يكرر عليهم العبادات ليحصل لهم تذكرُ المعبود بالتكرير, واستفادة ملكة الالتفات إلى الحق والإعراض عن الباطل اهـ.

وقال الجاحظ: لو ترك الناس وقوى عقولهم, وغلبة شهواتهم, وكثرة جهلهم, وشدة نزوعهم إلى ما يرديهم ويطغيهم, حتى يكونوا هم الذين يحتجرون من كل ما أفسدهم بقدر قواهم, وحتى يقفوا على حد الضار والنافع, ويعرفوا فضل ما بين الداء والدواء, والأغذية والسموم - : كان قد كلفهم شططا, وأسلمهم إلى عدوهم وشغلهم عن طاعته التي هي أجدى الأمور عليهم وانفعالهم, ومن أجلها عدل التركيب وسوى البنية, وأخرجهم من حد الطفولية والجهل إلى البلوغ والاعتدال والصحة وتمام الإرادة والآلة, ولذلك قال عز ذكره: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}, فلما كان ذلك كذلك علمنا أن الله تعالى حيث خلق العالم وسكانه لم يخلقهم إلا لصلاحهم, ولا يجوز صلاحهم إلا بتبقيتهم, ولولا الأمر والنهي ما كان للتبقية وتعديل الفطرة معنى. ولما أن كان لا بد للعباد من أن يكونوا مأمورين منهيين بين عدو عاص ومطيع ولي, علمنا أن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بالزجر الشديد والتوعد بالعقاب الأليم في الآجل إذ كان شأنهم إيثار الأدنى وتسويف الأقصى, وإذا كانت عقول الناس لا تبلغ جميعَ مصالحهم في دنياهم, فهم عن مصالح دينهم أعجز, فلما كان

(1211) قال الشيخ أحمد الصاوي: (أما وصفُ نبينا بكونه شارعا فباعتبار نقلها عن الله, ولذلك يقولون: نبينا هو الشارع المجازي, والله هو الشارع الحقيقي). [شرح الجوهرة (ص 64)] قال الشيخ علي الأجهوري: (المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقليان, لأنَّ إسنادَ الشرع بمعنى التبيين لله تعالى من باب إسناد الشيء لما هو له, فهو حقيقةٌ عقلية, وإسناده إلى النبي ﷺ من باب إسناد الشيء لغير ما هو له, فهو مجاز عقلي, لأن بيان الأحكام بالقرآن, والآتي به هو الله تعالى, فهو المبين حقيقة, ولما كان القرآن منزلا على النبي ﷺ كان طريقا في البيان, فأسند إليه بمعنى تبيين الأحكام لكونه طريقا فيه). [هامش تحفة المريد للباجوري (ص 41)] . (ز)

ذلك كذلك علمنا أنه لا بد للناس من إمامٍ يعرفهم جميعَ مصالحهم, وذلك هو الرسول. فالرسول هو الذي يشرع الشريعة, ويبتدئ الملة, ويقيم الناس على حمل مراشدهم اهـ.)[1212].

قلت: فالخلاصة أن العقول إنما تهتدي إلى أصول المصالح وجُمَلها, وأما تفاصيلها فلا سبيل إلى الوقوف عليها إلا من جهة الوحي, لأنَّ اللهَ وحدَه العليمُ الخبير بذلك.

ولهذا فإن الدهلوي بعد تقريره اشتمالَ الأحكام الشرعية على الحِكَم والمصالح قال: (لا يَحِلُّ أن يُتوقَّفَ في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح, لعدم استقلال عقولِ كثيرٍ من الناس في معرفة كثيرٍ من المصالح، ولكون النبيِّ ﷺ أوثقَ عندنا من عقولنا)[1213].

قال ابن حزم: (فشارع الشريعة وباعث الرسول عليه السلام ومرتب الأوامر والنواهي أعلمُ بطريق الحق وأدرى بعواقب السلامة ومغبات النجاة من كل ناظرٍ لنفسه بزعمه, وباحث بقياسه في ظنه)[1214].

ولهذا قال الإمام الشافعي: حاكيا عمن سأله فقال: كيف يرد صاعا من تمر ولا يرد ثمن اللبن؟ قلت: أيثبت هذا عن النبي ﷺ؟ قال: نعم، قلت: ما ثبت عنه فليس فيه إلا التسليم، وقولُك وقولُ غيرك فيه: "لِمَ؟ وكيف؟" خطأ، و"كيف" إنما يكون لأقاويل الآدميين الذين قولُهم تبعٌ لا متبوع، ولو جاز في القول اللازم "كيف" حتى يُحمَل على قياسٍ أو فطرةِ عقل، لم يكن للقولِ غايةٌ ينتهي إليها، وإذا لم يكن له غايةٌ ينتهي إليها سقط القياس[1215].

ويشهد لهذا ما رواه ابنُ ماجه عن أبي سلمة أن أبا هريرة قال لرجل: "يا ابن أخي، إذا حدثتك عن رسول الله ﷺ حديثا، فلا تضرب له الأمثال"[1216].

وهو معنى ما ذَكَر أبان بن عيسى بن دينار عن أبيه عن ابن القاسم عن مالك عن ابن شهاب قال: "دعوا السنة تمضي، لا تعرضوا لها بالرأي"[1217].

وهذا الأصلُ من وجوب اتباع السنة وعدم اعتراضها بالرأي وضرب الأمثال, ولزوم التسليم لها من غير توقُّفٍ على معرفة عللها وحِكَمها, متقرِّرٌ ومُطَّرِدٌ في العمل والاعتقاد, وهو

(1212) دلائل التوحيد (ص 140 - 142)

(1213) حجة الله البالغة 30/1

(1214) طوق الحمامة (ص 179)

(1215) الفقيه والمتفقه 547/1

(1216) حسنه الألباني. وانظر: حاشية السندي على ابن ماجه 13/1 - 14

(1217) إعلام الموقعين 59/1



الفرقان بين أهل الحديث والسنة ومخالفيهم من أهل البدع والأهواء والرأي المذموم, قال الرازي: (مَن قدَّم الرأيَ على الحديث امتنع أن يقال إنه من أصحاب الحديث)[1218], وقال الطيبي: (عجبتُ ممن يتسمى بالسني وإذا سمع سنة من سنة رسول الله ﷺ وله رأيٌ رجَّح رأيَه عليها، وأيُّ فرقٍ بينه وبين المبتدِع؟)[1219], وقال الشاطبي: (الرأيُ إذا عارض السنةَ فهو بدعة وضلالة)[1220], بل قال ابن تيمية: (معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماعُ كلِّ كفر، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف بالملل والنحل ما معناه: أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع, وهو كما قال)[1221]. قلت: هذه عبارة الشهرستاني: (اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبدادُه بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكبارُه بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين) [1222].

وقال ابن السمعاني في "القواطع" : (واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف: أنَّا نجعل أصلَ مذهبِنا الكتابَ والسنة, ونستخرج ما نستخرج منهما, ونبني ما سواهما عليهما, ولا نرى لأنفسنا التسلُّطَ على أصول الشرع حتى نقيمَها على ما يوافق آراءَنا وخواطرَنا وهواجسَنا, بل نطلب المعاني, فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك وحَمِدنا الله تعالى على ذلك, وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السنة, ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وتركت الجُدَد, اتهمنا آراءنا, فرجعنا باللائمة على نفوسنا, واعترفنا بالعجز, وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا في المهالك والمهاوي, ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف, وسلَّمْنا للكتاب والسنة, وأعطينا المقادة, وطلبنا السلامة, وعرفنا أن قول سلفنا حقٌّ "إنَّ الإسلامَ قنطرةٌ لا تُعبَر إلا بالتسليم".

وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء, وبنوا الكتاب والسنة عليها, وطلبوا التأويلات المستكرهة, وركبوا كلَّ صعب وذلول, وسلكوا كلَّ وعر وسهل, وأطلقوا أعنة عقولهم كلَّ الإطلاق, فهجمت بهم كل مهجم, وعثرت بهم كل عثار, ثم إذا لم يجدوا وجها للتأويل

(1218) مناقب الإمام الشافعي (ص 394)

(1219) الكاشف عن حقائق السنن 1139/4

(1220) الاعتصام 304/3

(1221) درء تعارض العقل والنقل 204/5

(1222) الملل والنحل 14/1

طلبوا ردَّ السنن بكل حيلة يحتالونها, ومكيدةٍ يكيدونها, ليستقيم وجهُ رأيهم ووجهة معقولهم, فقسموا الأقسام ونوعوا الأنواع, وعرضوا الأحاديث عليها, فما لم يوافقها ردوها, وأساءوا الظن بنَقَلَتِها, ورموهم بما نزههم اللهُ تعالى عنه)[1223].

قال: (وهذا وإن كان فيه ما فيه, لكن لعله في أمر الفروع أسهل, والشرع فيه أسمح, وإنما الشأن فيما يرجع إلى العقائد في أصول التوحيد وصفات الباري - عزَّ اسمُه - وأمرِ القضاء والقدر, وعند ذلك يأتي ما يصم السمع ويعمي البصر, ولكل مرتبة, وعن كل مسألة. والله تعالى أعلم, وهو أحكم من أن يعلم ضعفنا وقصورَ رأينا وقلة أفهامنا ثم يخلينا وعقولَنا, أو يجعل ذلك أصلَ دينِه وقاعدةَ سبيلِه. ونسأل الله تعالى العصمة, فهو المستعان, ومنه التأييد والتوفيق بمنه)[1224].

ولهذا قال في كتاب "الانتصار لأصحاب الحديث" : (واعلم أنَّ **فصلَ ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل**, فإنهم أسَّسوا دينَهم على المعقول, وجعلوا الاتباعَ والمأثور تبعا للمعقول, وأما أهلُ السنة قالوا: الأصلُ الاتباع, والمعقول تبع, ولو كان أساسُ الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم, ولبطل معنى الأمر والنهي, ولقال من شاء ما شاء, ولو كان الدين بني على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا شيئا حتى يعقلوا, ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس به من اعتقاده وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما أمور لا ندرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها, فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر ومنه التوفيق, وما لم يمكنا إدراكُه وفهمُه ولم تبلغه عقولُنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أنَّ هذا مِن قِبَل ربوبيته وقدرته واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته, وقال تعالى في مثل هذا: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا}, وقال الله تعالى: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ}.

ثم نقول لهذا القائل - الذي يقول بُني دينُنا على العقل وأمِرنا باتباعه - : أخبِرْنا إذا أتاك أمرٌ من الله تعالى يخالف عقلَك, فبأيهما تأخذ, بالذي تعقِل أو بالذي تُؤمَر, فإن قال: بالذي

(1223) قواطع الأدلة 411/2 - 412

(1224) السابق 413/2



أعقل, فقد أخطأ وترك سبيلَ الإسلام, وإن قال: إنما آخذ بالذي جاء من عند الله, فقد ترك قولَه, وإنما علينا أن نقبل ما عقلناه إيمانا وتصديقا, وما لم نعقله قبلناه تسليما واستسلاما, وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: "إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم")[1225].

وقال ابن تيمية: (وجوبُ تصديق كلِّ مسلمٍ بما أخبر اللهُ به ورسولُه من صفاته ليس موقوفا على أن يقومَ عليه دليلٌ عقلي على تلك الصفة بعينها, فإنه مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ الرسولَ ﷺ إذا أخبرَنا بشيءٍ من صفات الله تعالى وجب علينا التصديقُ به وإن لم نعلم ثبوتَه بعقولنا, ومن لم يُقِرَّ بما جاء به الرسول حتى يعلمَه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: {قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ}, ومن سلك هذا السبيلَ فهو في الحقيقة ليس مؤمنا بالرسول ولا متلقيا عنه الأخبارَ بشأن الربوبية, ولا فرق عنده بين أن يُخبِر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به, فإن ما أخبر به لا يقر به بل يتأوله أو يفوضه, وما لم يخبر به إن علِمه بعقله آمن به, وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره وبين عدم الرسول وعدم إخباره, وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديمَ الأثر عنده, وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق)[1226].

وقال أيضا: (إنَّ الرسولَ لا يجوز عليه أن يخالف شيئا من الحق ولا يخبر بما تحيله العقولُ وتنفيه، ولكن يخبر بما تعجز العقولُ عن معرفته, فيخبر بمحارات العقول لا بمحالات العقول[1227], ولهذا قال الإمام أحمد في رسالته في السنة التي رواها عبدوس ابن مالك العطار قال: "ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول", هذا قولُه وقولُ سائرِ أئمة المسلمين، فإنهم متفقون على أنَّ ما جاء به الرسولُ ﷺ لا تدركه كلُّ الناسِ بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول، ولا يجوز أن يعارَضَ بالأمثال المضروبة له، فلا يجوز أن يعارِضه الناسُ بعقولهم، ولا يدركونه بعقولهم، فمن قال للرسول: أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلي، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليلَ العقلي، فإن كان يُجَوِّز على الرسول أن يخالف دليلا عقليا صحيحا لم يكن مؤمنا به, وإن قدَّم على كلامه دليلا عقليا ليس بصحيح لم يكن مؤمنا به، فامتنع أن يَصِحَّ الإيمانُ بالرسول ﷺ مع هذا الشرط)[1228].

(1225) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 81 - 83)

(1226) شرح العقيدة الأصفهانية (ص 35 - 36)

(1227) وانظر هامش (ص 74) من كتابنا هذا.

(1228) درء تعارض العقل والنقل 296/5 - 297

وقال أيضا: (إنَّ ما يستخرجه الناس بعقولهم أمرٌ لا غاية له، سواء كان حقا أو باطلا، فإذا جَوَّزَ المجوزُ أن يكون في المعقولات ما يُناقض خبرَ الرسول لم يثق بشيءٍ من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بَعْدُ ما يناقض ما أخبر به الرسول. ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإنَّ تصديقَه بالسمع مشروطٌ بعدم جنسٍ لا ضابطَ له ولا منتهى، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان. قال: ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما، ليس مشروطا بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارضٌ يدفع خبرَه لم يكن مؤمنا به، فهذا أصلٌ عظيمٌ تجب معرفتُه، فإنَّ هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق)[1229].

وقد قال الحارث المحاسبي في "آداب النفوس" - وما أحسن ما قال - : (ليس شيءٌ أشد تهمة ولا أكثر ضررا على السنة من العقل، فمتى أراد العبدُ أن يَسلُك سبيلَ السنة بالعقل والفهم خالفها وأخذ في غير طريقها)[1230]، ولهذا قال في "رسالة المسترشدين": (واحذر أن تَدينَ لله بالعقل)، قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة معلقا: (الظاهر أن معناه: أن تقوم بطاعته تعالى وعبادته على سبيل المحاسبة والمقابلة. أو المعنى: احذر أن يكون إيمانك بالله تعالى وتدَيُّنُك له (عقلانيا) : لا يتعدى إلى تنفيذ ما قبِلَه عقلُك من أوامره ونواهيه، فالعقل تبَعٌ للشرع الصحيح – لا عكسه – في كل ما أمَر أو نهَى عنه، عقَلْتَه أو لم تعقله[1231]، في حين أنَّ ما صح عن الشرع لا يخالف العقلَ السليم الحصيف، ولكن قد يَدِقُّ عنه)[1232].

(1229) درء تعارض العقل والنقل 1/177 - 178

(1230) آداب النفوس (ص 65 - 66)

(1231) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ} : (إنما شرَعْنا لك يا محمد التوجهَ أولا إلى بيت المقدس ثم صرفناك عنها إلى الكعبة، ليظهر حالُ من يتبعك ويطيعك ويستقبل معك حيثما توجهت ممن ينقلب على عقبيه، أي: مرتدا عن دينه، {وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً} أي: هذه الفعلة، وهو صرفُ التوجه عن بيت المقدس إلى الكعبة، أي: وإن كان هذا الأمر عظيما في النفوس، إلا على الذين هدى الله قلوبَهم، وأيقنوا بتصديق الرسول، وأنَّ كلَّ ما جاء به فهو الحق الذي لا مِرْية فيه، وأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فله أن يكلف عبادَه بما شاء، وينسخ ما يشاء، وله الحكمة التامة والحجة البالغة في جميع ذلك، بخلاف الذين في قلوبهم مرض، فإنه كلما حدث أمرٌ أحدث لهم شكا، كما يحصل للذين آمنوا إيقان وتصديق، كما قال الله تعالى: {وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ}، وقال تعالى: {قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى}، وقال تعالى: {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ

قلت: ولهذا لما سألت معاذةُ أمَّ المؤمنين عائشة: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ قالت عائشة: أحرورية أنت؟ قالت: لست بحرورية، ولكني أسأل, قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة. رواه مسلم.

قال الحافظ في "الفتح" : (أنكرت عليها عائشة السؤال, وخشيت عليها أن تكون تلقنته من **الخوارج الذين جرت عادتُهم باعتراض السنن بآرائهم**, ولم تَزِدْها على الحوالة على النص, وكأنها قالت لها: دعي السؤالَ عن العلة إلى ما هو أهمُّ من معرفتها, وهو الانقيادُ إلى الشارع)[1233].

وقال ابن دقيق العيد: (وإنما قالت ذلك لأنَّ مذهب الخوارج أن الحائض تقضي الصلاة, وإنما ذكرت ذلك أيضا: لأنَّ معاذة أوردت السؤال على غير جهةِ السؤال المجرَّد، بل صيغتُها قد تُشعر بتعجبٍ أو إنكار, فقالت لها عائشة "أحرورية أنت؟" فأجابتها بأن قالت: "لا، ولكني أسأل" أي: أسأل سؤالا مجردا عن الإنكار والتعجب، بل لطلب مجرد العلم بالحكم. فأجابتها عائشة بالنص. ولم تتعرض للمعنى؛ لأنه أبلغُ وأقوى في الردع عن مذهب الخوارج، وأقطع لمن يعارض، بخلاف المعاني المناسبة, فإنها عُرضة للمعارضة)[1234].

وقال المباركفوري في "شرح المشكاة" : (في شرح الطيبي: قيل: الجواب من الأسلوب الحكيم, أي: دعي السؤال عن العلة إلى ما هو أهم منها من متابعة النص والانقياد للشارع. وذكر البخاري في كتاب الصيام من صحيحه عن أبي الزناد أنه قال: إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي, فما يجد المسلمون بُدًّا من اتباعها, من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة-انتهى)[1235], قال العيني: (والمقصود منه أنَّ الأمورَ الشرعية التي ترد

لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا}, ولهذا كان مَن ثبت على تصديق الرسول ﷺ واتباعه في ذلك، وتوجه حيث أمره الله من غير شك ولا ريب، من سادات الصحابة) اهـ. تفسير ابن كثير 457/1

(1232) رسالة المسترشدين مع تعليق عبد الفتاح أبو غدة (ص 166)

(1233) فتح الباري 192/4

(1234) إحكام الأحكام 161/1

(1235) مرعاة المفاتيح 26/7 . وقال ابن دقيق العيد: (اكتفاء عائشة في الاستدلال على إسقاط القضاء بكونه لم يؤمر به, يحتمل وجهين: أحدهما: أن تكون أخذت إسقاطَ القضاء من إسقاط الأداء, ويكون مجردُ سقوط الأداء دليلا على سقوط القضاء، فيتمسك به حتى يوجد المعارض, وهو الأمرُ بالقضاء كما في الصوم. والثاني قال: وهو الأقرب إن الحاجة داعية إلى بيان هذا الحكم لتكرر الحيض منهن عنده ﷺ، فلو وجب قضاء الصلاة فيه لوجب بيانُه، وحيث لم يبين دل على عدم الوجوب, لا سيما وقد اقترن بذلك قرينة أخرى وهي الأمر بقضاء الصوم وتخصيص الحكم به) اهـ. (السابق)

على خلاف القياس ولا يُعلَم وجهُ الحكمة فيها، يجب الاتباعُ بها، ويكل الأمر فيها إلى الشارع، ويتعبد بها ولا يعترض، ولا يقول: لِمَ كان كذا؟ ألا ترى أن في حديث قتادة قال: حدثتني معاذة أن امرأة قالت لعائشة: أتجزيء إحدانا صلاتها، إذا طهرت؟ قالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله)[1236]، وقال أيضا: (والحاصل من كلامه أنَّ الأمور الشرعية التي تأتي على خلاف الرأي والقياس لا يُطلَب فيها وجهُ الحكمة، بل يُتعبَّد بها، ويوكل أمرُها إلى الله تعالى، **لأنَّ أفعالَ الله تعالى لا تخلو عن حكمة، ولكن غالبها تخفى على الناس ولا تدركها العقول**)[1237].

قلت: وقد تقدم عند التعليق على أثر أبي الزناد بيانُ أن الشريعة إنما تجيء على خلاف الرأي الضعيف والقياس الفاسد، أما الصحيح منهما فلا تُتصوَّرُ معارضتُه للشريعة، وأن العلماء قد بحثوا المناسبة في مسألة قضاء الصيام دون الصلاة، وإن كان منهم من يرى الأمر تعبديا كالجويني، وعلى كلٍّ فاتباعُ السنةِ واجبٌ حتمٌ سواء أظهرت المناسبة أم لم تظهر.

قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على سنن الترمذي: (وأمر الحائض بقضاء الصوم وترك أمرها بقضاء الصلاة، إنما هو تعبدٌ صِرْفٌ لا يتوقف على معرفة حكمته، فإنْ أدركناها فذاك، وإلا فالأمرُ على العين والرأس، وكذلك الشأنُ في جميع أمور الشريعة، لا كما يفعل الخوارج، ولا كما يفعل كثيرٌ من أهل هذا العصر، يريدون أنْ يُحَكِّمُوا عقولَهم في كلِّ شأنٍ من شئون الدين، فما قبلته قبلوه، وما عجزت عن فهمه وإدراكه أنكروه وأعرضوا عنه، وشاعت هذه الآراء المنكرة بين الناس، وخاصة المتعلمين منهم، حتى ليكاد أكثرُهم يُعرض عن كثيرٍ من العبادات، وينكر أكثرَ أحكام الشريعة في المعاملات، اتباعا للهوى، **ويزعمون أنَّ هذا هو ما يسمونه روحَ التشريع، أو حكمة التشريع**، وإنه ليخشى على من يذهب هذا المذهب الردي أنْ يَخرُج من ساحة الإسلام المنيرة إلى ظلام الكفر والردة، والعياذ بالله من ذلك، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يعصمنا باتباع الكتاب والسنة، والاهتداء بهديهما)[1238].

وقد قال ابن الجوزي في "صيد الخاطر" : (مِن أعجَبِ الأمورِ طلبُ الاطلاعِ على تحقيق العرفان لذات الله -عز وجل، وصفاته وأفعاله! وهيهات، ليس إلا المعرفة بالجملة، ولقد أوغل المتكلمون، فما وقعوا بشيء، فرجع عقلاؤهم إلى التسليم. **وكذلك أصحاب الرأي**، مالوا إلى

(1236) عمدة القاري 57/11

(1237) السابق.

(1238) شرح سنن الترمذي 235/1



القياس، فإذا أشياء كثيرة بعكس مرادهم، فلم يجدوا ملجأ إلا التسليم، فسموا ما خالفهم استحسانا. فالفقيه مَن عَلَّلَ بما يُمكِن، فإذا عجز، استطرح للتسليم، هذا شأنُ العبيد. فأما من يقول: لِمَ فعل كذا؟ وما معنى كذا؟ فإنه يَطلُب الاطلاعَ على سر المَلِك، وما يجد إلى ذلك سبيلا، لوجهين: أحدهما: أن الله تعالى ستر كثيرا من حِكَمه عن الخلق. والثاني: أن ليس في قوى البشر إدراكُ حِكَم الله تعالى كلِّها, فلا يبقى مع المعترِض سوى الاعتراض المخرج إلى الكفر: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ}، والمعنى: من رضي بأفعالي، وإلا، فليخنق نفسه، فما أفعل إلا ما أريد)[1239].

وقال أيضا: (قد ثبتت حكمتُه بالأدلة القاطعة، فربما رأيت الشيءَ مصلحةً, والحقُّ أنَّ الحكمة لا تقتضيه، وقد يخفى وجهُ الحكمة فيما يفعله الطبيبُ من أشياءَ تؤذي في الظاهر يقصد بها المصلحة)[1240].

وقال ابن تيمية: (والناس تظهر لهم الحكمةُ في كثيرٍ من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة ماء الأذن، وملوحة ماء البحر, وذلك يدلهم على الحكمة فيما لم يعلموا حكمتَه، فإنَّ من رأى إنسانا بارعا في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه، وعَلِم أنه أعلمُ منه بذلك، إذا أشكل عليه بعضُ كلامِه فلم يفهمه، سلَّم ذلك إليه, فرَبُّ العالمين الذي بَهَرت العقولَ حكمتُه ورحمتُه، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كلَّ شيء عددا، وهو أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأرحم بعباده من الوالدة بولدها، كيف لا يَجِبُ على العبد أن يُسلِّم ما جَهِله من حكمته إلى ما عَلِمه منها)[1241].

وقال ابن القيم: (قال تعالى: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ}. وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الإتقان، وأحكمه غاية الإحكام، فلأن يكون أمرُه على غايةٍ من الإتقان والإحكام أولى وأحرى، ومَن لم يَعْرِفْ ذلك مفصَّلا لم يَسَعْه أن ينكره مجملا، ولا يكون جهلُه بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغا له إنكاره في نفس الأمر.

وسبحان الله ما أعظم ظلم الإنسان وجهله! فإنه لو اعترض على أيِّ صاحب صناعة كانت مما تقصر عنها معرفتُه وإدراكُه على ذلك وسأله عما اختصت به صناعتُه من الأسباب والآلات والأفعال والمقادير, وكيف كان كل شيء من ذلك على الوجه الذي هو عليه لا أكبر ولا

(1239) صيد الخاطر (ص 348)

(1240) السابق (ص 82 - 83)

(1241) منهاج السنة 415/5 - 416

أصغر ولا على شكل غير ذلك، يسخر منه، ويهزأ به، وعجب من سخف عقله وقلة معرفته. هذا مع تهيئته لمشاركته له في صناعته ووصوله فيها إلى ما وصل إليه والزيادة عليه والاستدراك عليه فيها، هذا مع أن صاحب تلك الصناعة غيرُ مدفوع عن العجز والقصور وعدم الإحاطة والجهل، بل ذلك عنده عتيد حاضر، ثم لا يسعه إلا التسليمُ له، والاعتراف بحكمته، وإقراره بجهله، وعجزه عما وصل إليه من ذلك، فهلا وَسِعَه ذلك مع أحكم الحاكمين وأعلم العالمين ومن أتقن كل شيء فأحكمه وأوقعه على وفق الحكمة والمصلحة؟)[1242].

وقال ابن الوزير: (إنَّ الملائكة - عليهم السلام - ما عرفوا حكمةَ الله تعالى على التعيين في استخلافه لآدم -عليه السلام- في الأرض، وسألوا اللهَ تعالى عن ذلك فقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}، فلم يخبرهم تعالى بوجه الحكمة على التّعيين، بل أجاب عليهم بالجواب الجملي، فقال تعالى: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، فإذا كفى الملائكةَ الجوابُ الجملي كفى كثيرا من المسلمين)[1243].

وقال ابن القيم: (لما اعترضت الملائكة على خلق الإنسان وقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ} أجابهم سبحانه بأنَّ في خلقه مِن الحِكَمِ والمصالح ما لا تعلمه الملائكة، والخالِقُ سبحانه يعلمه، وإذا كانت الملائكة لا تعلم ما في خلق هذا الإنسانِ الذي يُفسد في الأرض ويسفك الدماء من الحِكَم والمصالح فغيرُهم أولى أن لا يحيط به علما)[1244].

وقال أيضا: (كأنهم قالوا: إنِ استخلفت في الأرض خليفة كان منه الفسادُ وسفك الدماء، وحكمتك تقتضي أن لا تفعل ذلك، وإن جعلت فيها فتجعل فيها من يسبح بحمدك ويقدس لك، ونحن نفعل ذلك، فأجابهم تعالى عن هذا السؤال بأنَّ له من الحكمة في جعل هذا الخليفة في الأرض ما لا تعلمه الملائكة، وإنَّ وراءَ ما زعمتم من الفساد مصالحَ وحِكَمًا لا تعلمونها أنتم، وقد ذكرنا منها قريبا مِن أربعينَ حكمةً في كتاب "التحفة المكية"، فاستخرج تعالى من هذا الخليفة وذريته الأنبياءَ والرسل والأولياء والمؤمنين وعَمَّرَ بهم الجنة، وميز الخبيثَ من ذريته من الطيب فعمر بهم النار، وكان في ضمن ذلك من الحكم والمصالح ما لم يكن للملائكة تعلمه، ثم إنه سبحانه أظهر فضل الخليفة عليهم بما خص به من العلم الذي لم تعلمه الملائكة، وأمرهم بالسجود له تكريما له وتعظيما له وإظهار لفضله، وفي ضمن ذلك من الحكم ما لا يعلمه إلا

(1242) إعلام الموقعين 348/3 - 349

(1243) الروض الباسم 446/2 - 447

(1244) شفاء العليل (ص 249)، وانظر: مدارج السالكين 193/2



الله, فمنها امتحانُهم بالسجود لمن زعموا أنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء, فأسجدهم له وأظهر فضله عليهم لما أثنوا على أنفسهم وذموا الخليفة, كما فعل سبحانه ذلك بموسى لما أخبر عن نفسه أنه أعلمُ أهل الأرض فامتحنه بالخضر وعجزه معه في تلك الوقائع الثلاث, وهذه سنته تعالى في خليقته وهو الحكيم العليم. ومنها جبره لهذا الخليفة وابتداؤه له بالإكرام والإنعام لما علم مما يحصل له من الانكسار والمصيبة والمحنة, فابتدأه بالجبر والفضل, ثم جاءت المحنة والبلية والذل, وكانت عاقبتها إلى الخير والفضل والإحسان, فكانت المصيبة التي لحقته محفوفةً بإنعامين: إنعام قبلها وبعدها, ولذريته المؤمنين نصيبٌ مما لأبيهم, فإن الله تعالى أنعم عليهم بالإيمان ابتداء وجعل العاقبة لهم, فما أصابهم بين ذلك من الذنوب والمصائب فهي محفوفة بإنعام قبلها وإنعام بعدها, فتبارك الله رب العالمين. ومنها استخراجُه تعالى ما كان كامنا في نفس عدوه إبليس من الكبر والمعصية الذي ظهر عند أمره بالسجود, فاستحق اللعنة والطرد والإبعاد على ما كان كامنا في نفسه عند إظهاره, والله تعالى كان يعلم منه ولم يكن ليعاقبه ويلعنه على علمه فيه بل على وقوع معلومه, فكان أمره بالسجود له مع الملائكة مظهرا للخبث والكفر الذي كان كامنا فيه, ولم تكن الملائكة تعلمه, فأظهر لهم سبحانه ما كان يعلمه وكان خافيا عنهم من أمره, فكان في الأمر بالسجود له تكريما لخليفته الذي أخبرهم بجعله في الأرض وجبرا له وتأديبا للملائكة وإظهارا لما كان مستخفيا في نفس إبليس, وكان ذلك سببا لتمييز الخبيث من الطيب, وهذا من بعض حِكَمِه تعالى في إسجادهم لآدم, ثم إنه سبحانه لما علم أدم ما علمه ثم امتحن الملائكة بعلمه فلم يعلموه فأنبأهم به آدم وكان في طي ذلك جوابا لهم عن كون هذا الخليفة لا فائدة في جعله في الأرض فإنه يفسد فيها ويسفك الدماء, فأراهم من فضله وعلمه خلافَ ما كان في ظنهم)[1245].

وقال ابن الجوزي في "صيد الخاطر" : (فصل: "حكمة الله أوفى من كل حكيم", رأيت كثيرا من المغفَّلين[1246] يظهر عليهم السخط بالأقدار، وفيهم مَن قلَّ إيمانُه، فأخذ يعترض! وفيهم من خرج إلى الكفر، ورأى أن ما يجري كالعبث، وقال: ما فائدة الإعدام بعد الإيجاد، والابتلاء ممن هو غني عن أذانا؟!

(1245) بدائع الفوائد 137/4 - 139

(1246) قال ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفلين" (ص 64) : (العجب ممن يعترض على الخالق بعد إثباته, فأما الجاحد فقد استراح, أتراه خلق لهؤلاء عقولا كاملة وفي صفاته هو نقصٌ, تعالى الله عن تغفيل هؤلاء).

فقلت لبعض من كان يرمز إلى هذا: إنْ حَضَرَ عقلُك وقلبُك، حدَّثْتُك، وإن كنت تتكلم بمجرد واقعك، من غير نظر وإنصاف، فالحديثُ معك ضائع.

ويحك! أحْضِرْ عقلَك! واسمع ما أقول: أليس قد ثبت أنَّ الحقَّ سبحانه مالِك، وللمالك أن يتصرف كيف يشاء؟! أليس قد ثبت أنه حكيم، والحكيم لا يعبث؟!

وأنا أعلم أنَّ في نفسك من هذه الكلمة شيئا، فإنه قد سمعنا عن جالينوس أنه قال: ما أدري، أحكيم هو أم لا؟! والسبب في قوله هذا, أنه رأى نقضا بعد إحكام، فقاس الحالَ على أحوال الخلق، وهو أنَّ من بنى ثم نقض لا لمعنى؛ فليس بحكيم. وجوابه -لو كان حاضرا- أن يقال: بماذا بان لك أنَّ النقض ليس بحكمة؟ أليس بعقلك الذي وهبه الصانعُ لك؟ وكيف يهب لك الذهنَ الكامل، ويفوته هو الكمال؟!

وهذه هي المحنة التي جرت لإبليس، فإنه أخذ يعيب الحكمةَ بعقله، فلو تفكر، عَلِمَ أنَّ واهبَ العقل أعلى من العقل، وأنَّ حكمته أوفى من كل حكيم؛ لأنه بحكمته التامة أنشأ العقول. فهذا إذا تأمله المنصف، زال عنه الشك، وقد أشار سبحانه إلى نحوِ هذا في قوله تعالى: {أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ}، أي: أجعل لنفسه الناقصات، وأعطاكم الكاملين؟! فلم يبق إلا أن نضيف العجزَ عن فهم ما يجري إلى نفسنا، ونقول: هذا فعلُ عالمٍ حكيم، ولكن ما يبين لنا معناه.

وليس هذا بعجب، فإنَّ موسى عليه السلام خفي عليه وجهُ الحكمة في نقض السفينة الصحيحة، وقتلِ الغلام الجميل، فلما بين له الخضرُ وجهَ الحكمة، أذعن. فلنكن مع الخالق كموسى مع الخضر.

أولسنا نرى المائدة المستحسنة بما عليها من فنون الطعام النظيف الظريف يقطع ويمضغ، ويصير إلى ما نعلم، ولسنا نملك تركَ تلك الأفعال، ولا تنكر الإفسادَ له، لعلمنا بالمصلحة الباطنة فيه, فما المانعُ أن يكون فعلُ الحق سبحانه له باطنٌ لا نعلمه؟!

ومِن أجهَلِ الجُهَّال العبدُ المملوك إذا طلب أن يطلع على سِر مولاه، فإنَّ فرضَه التسليمُ لا الاعتراض, ولو لم يكن في الابتلاء بما تنكره الطباعُ إلا أن يقصد إذعان العقل وتسليمه، لكفى)[1247].

وقال أبو بكر القفال الشاشي[1248] في كتاب "محاسن الشريعة" : (يقال - وبالله التوفيق - في البحث عن علل الأشياء: إنَّ الناس قد صاروا إلى ذلك في أصول الديانات وفروعها, فقال

(1247) صيد الخاطر (ص 287 - 288)

قائلون: لِمَ خلق الله العالَم بعد أن لم يكن؟ وقال قائل: لم بعث الله الرسل؟ وقالوا: لم خلق الله الأطفال؟ ونحو هذه الأقاويل.

ولو قيل على هذا النمط: لم خلق الله العقل في الناس؟ ولم جعل بعضهم كذا, ولم يخالف بين الصور والألوان والقدود والقامات والأغذية والألسنة والمياه والأهوية والتربة ونحوها؟ لكان قولا, ثم كلٌّ لا يرجع فيه إلى كثير معنى.

ولقيل لهم: إن كنتم تثبتون للأشياء صانعا حكيما قادرا, فهو لا يكون إلا مريدا للخير لعباده, مجريا لهم على السياسة الفاضلة العائدة باستصلاحهم, وعلى موافقة ما ركب في عقولهم وجبل على اعتياد طبائعهم, والذي هذه صفتُه أحكمُ الحاكمين, وأقدر القادرين, وأغنى الأغنياء.

فخبرونا عن أفاضل ملوكنا هل تجدونهم يسوون بين من هو تحت تدبيرهم في تعريفهم كل ما يعرفونه, وإعلامهم جميع ما يعلمونه, وإطلاعهم على ما يجرون عليه سياستَهم في أنفسهم وفي منازلهم حتى لا يعلمون في صنعة لهم قيما إلا أخبروا من تحت أيديهم بالسبب في ذلك, والمعنى الذي قصروه فيه, ولا تنصرف بهم الأحوال في مطاعمهم ومشاربهم وملابسهم إلا وقفوه على أغراضهم فيه؟

ولا شك أن هذا معدوم, فكيف أوجبتم أن يكون الله تعالى يخبر عباده بكل ما يعلمه؟ ويوقفهم على وجه تدبيره في كل ما يريده؟ وعلى المقاصد في صغير ما ذرأ وبرأ من خليقته وكبيره؟

وكيف أحلتم أن يكون اللهُ عز وجل يطوي معاني كثيرة من صنعه عن جميع خلقه فلا يطلع على ذلك ملكا مقربا, ولا نبيا مرسلا أو لا يطلع عليه إلا أنبياءه أو ملائكته أو بعضهم؟

ولم أوجبتم ألا يستأثرَ اللهُ بعلم الحقيقة في شيءٍ من الأشياء؟

وهذا إذا حقق عليهم لم يعتصموا فيه بشيء مقنع, ولم يحصلوا إلا على الشهوات بل على الخرافات, لأنَّ نهاية ذلك عند المتقدمين منهم التعطيلُ والقول بالدهر وإخراج الناس.

(1248) قال في "وفيات الأعيان" 200/4 - 201 : (أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الشاشي الفقيه الشافعي، إمام عصره بلا مدافعة، كان فقيها محدثا أصوليا لغويا شاعرا، لم يكن بما وراء النهر للشافعيين مثله في وقته، رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام والثغور، وسار ذكرُه في البلاد، وأخذ الفقه عن ابن سريج، وله مصنفات كثيرة، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح الرسالة، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده. قال: والشاشي: نسبة إلى الشاش - بشينين معجمتين بينهما ألف - وهي مدينة وراء نهر سيحون، خرج منها جماعة من العلماء) اهـ. وفاته سنة (365). وانظر: سير أعلام النبلاء 283/16 - 285 .



والأصل في هذا الباب ما ذكرناه مِن أنَّ السايسَ الحكيم منا إذا ثبت حكمته وابتغاؤه الصلاح لمن تحت يده كفى ذلك عن تتبع مقاصده بمن يولي أو يعزل, أو فيما يدبر لنفسه أو أهله ورعيته, إلا أن يبلغ الأمر في ذلك مبلغا لا يوجد لفعله منفذٌ ومساغ في المصلحة, فحينئذ يخرج صاحبه الفاعل عن استحقاق صفة الحكيم.

فكذلك إذا ثبت بدلائل العقول حَدَثُ العالَم وأن له محدثا حكيما كفى فيما وراء هذا أن يكون لما تصرفنا عليه من الأحوال مساغ في الحكمة والصلاح.

ثم هكذا إذا اختلفت الأحوال منه في التنقل من شريعة إلى شريعة, ومن تعبد بأمر إلى تعبد بآخر, وجد لكل من ذلك منفذا ومجالا في الاستصلاح أغنى عن تتبع ما وراءه من المعاني التي تتعلق بها المصالح.

ويكون الجواب عما يسأله من العلة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه أنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة, فنقول: فعل الله كذا لما علم لعباده فيه من الصلاح والأمر إلى وراء هذا مما يستأثر الله به من علم الغيب فيه, وما وقفنا فيه على العلة الخاصة التي أخبرنا مشايخنا وجمعنا بين العلتين وازددنا فيه استبصارا, كما لو فعل من هذين حكماء مشايخنا شيئا شيئا كانت هذه حالنا في كل واحد منهما)[1249].

قلت: وهذا أصلٌ عظيمٌ في بابَيْ أفعالِ الرب ﷻ وأحكامِه, وهو التسليمُ لما يصدر عنه ورَدُّ ما خفي من دقائق حِكَمه إلى ما عُلم بالقطع مِن كونه الحكيم العليم سبحانه, فمهما دق على الناظر شيء من الحكم والمصالح وجب إحالة ذلك على عجز العقل وقصوره, كما قال ابن الجوزي في شأن أفعال الرب تعالى: (ينبغي للعاقل الذي قد ثبت عنده وجودُه بالأدلة الظاهرة الجلية ألَّا يُمَكِّن عقلَه من الاعتراض عليه في أفعاله، ولا يطلبَ لها عِلَّةً, إذْ قد ثبت أنه مالك وحكيم، فإذا خفي علينا وجهُ الحكمة في فعله، نسبنا ذلك العجز إلى فُهومنا)[1250].

ولهذا قال عمر بن الخطاب ﷺ: اتهموا الرأيَ على الدين، فلقد رأيتني يومَ أبي جندل أرُدُّ أمرَ رسول الله ﷺ برأيي, وما ألوت عن الحق، إن رسول الله ﷺ كان يكتب بينه وبين أهل مكة فقال: اكتب "بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ"، فقالوا: لو نرى ذلك صدقناك بما تقول، ولكن اكتب

(1249) محاسن الشريعة (ص 25 - 27) , وقد نقل كلامَه ابنُ القيم في "مفتاح دار السعادة" 2/859 - 862 (ط المجمع)

(1250) صيد الخاطر (ص 377)



كما نكتب: باسمك اللهم، قال: فرضي رسول الله ﷺ وأبيت، حتى قال لي: "يا عمر تراني قد رضيت وتأبى أنت؟"، قال: فرضيت. رواه البزار، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح[1251].

قلت: وفي صحيح البخاري: قال عمر بن الخطاب: فأتيت نبيَّ الله ﷺ فقلت: ألست نبي الله حقا، قال: "بلى"، قلت: ألسنا على الحق، وعدونا على الباطل، قال: "بلى"، قلت: فلِمَ نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: "إني رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصري"، قلت: أوليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: "بلى، فأخبرتك أنا نأتيه العام؟"، قال: قلت: لا، قال: "فإنك آتيه ومطوف به"، قال: فأتيت أبا بكر فقلت: يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقا؟ قال: بلى، قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلت: فلِمَ نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: أيها الرجل إنه لرسولُ الله ﷺ، وليس يعصي ربَّه، وهو ناصرُه، فاستمسِكْ بغرزه، فوالله إنه على الحق، قلت: أليس كان يحدثنا أنا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أفأخبرك أنك تأتيه العام؟ قلت: لا، قال: فإنك آتيه ومطوف به، - قال الزهري: قال عمر -: فعَمِلْتُ لذلك أعمالا.

قال ابن تيمية: (إنَّ النبي ﷺ قد اعتمر سنةَ ستٍّ من الهجرة ومعه المسلمون نحو ألف وأربعمائة، وهم الذين بايعوه تحت الشجرة، وكان قد صالح المشركين بعد مراجعة جرت بينه وبينهم على أن يرجع في ذلك العام ويعتمر من العام القابل، وشرط لهم شروطا فيها نوعُ غضاضةٍ على المسلمين في الظاهر، فشق ذلك على كثيرٍ من المسلمين، **وكان اللهُ ورسوله أعلمَ وأحكمَ بما في ذلك من المصلحة)**[1252].

وقال الحافظ في "الفتح" : (قوله "فأتيت أبا بكر" لم يذكر عمر أنه راجع أحدا في ذلك بعد رسول الله ﷺ غير أبي بكر الصديق، وذلك لجلالة قدره وسعة علمه عنده، وفي جواب أبي بكر لعُمَرَ بنظيرِ ما أجابه النبيُّ ﷺ سواء دلالةٌ على أنه كان أكملَ الصحابة وأعرفَهم بأحوال رسول الله ﷺ وأعلمهم بأمور الدين وأشدهم موافقة لأمر الله تعالى، وقد وقع التصريحُ في هذا الحديث بأنَّ المسلمين استنكروا الصلحَ المذكورَ وكانوا على رأي عمر في ذلك، وظهر من هذا

(1251) مجمع الزوائد 146/6 , وسكت عنه الحافظ في "الفتح".

(1252) مجموع الفتاوى 205/11 - 206



الفصل أنَّ الصديق لم يكن في ذلك موافقا لهم بل كان قلبُه على قلب رسول الله ﷺ سواء)[1253].

وفي "حدائق الأنوار" لبَحْرَق اليمني: (قال العلماء: ولا يخفى ما في هذه القصة من وجوب طاعته ﷺ، والانقياد لأمره، وإنْ خالف ظاهرُ ذلك مقتضى القياس، أو كَرِهَتْه النفوس، فيجب على كل مكلَّفٍ أنْ يعتقد أنَّ الخير فيما أمر به، وأنه عينُ الصلاح، المتضمن لسعادة الدنيا والآخرة، وأنه جارٍ على أتم الوجوه وأكملها، غيرَ أنَّ أكثرَ العقول قصرت عن إدراك غايته وعاقبة أمره)[1254].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (وقد صح أنَّ سهل بن حنيف قال يوم صفين وحكم الحكمين: يا أيها الناس اتهموا رأيكم، فلقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ يوم أبي جندل ولو نستطيع أن نرد على رسول الله ﷺ أمره لرددناه، وايم الله ما وضعنا سيوفَنا من على عواتقنا منذ أسلمنا لأمرٍ يفظعنا إلا أسْهَلْنَ بنا إلى أمر نعرفه. الحديث.

فوجه الشاهد منه أمران: قوله: "اتهموا الرأي", فإنَّ معارَضة الظواهر في غالب الأمر رأيٌ غيرُ مَبنيّ على أصلٍ يرجع إليه، وقوله في الحديث وهو النكتة في الباب: "والله ما وضعنا سيوفنا" إلى آخره، فإن معناه: أنَّ كل ما ورد عليهم في شرع الله مما يُصادم الرأيَ فإنه حقٌّ يتبين على التدريج **حتى يظهرَ فسادُ ذلك الرأي**، وأنه كان شبهةً عرضت وإشكالا ينبغي أن لا يُلتفت إليه، بل يتهم أولا ويعتمد على ما جاء في الشرع، فإنه إن لم يتبين اليومَ تبين غدا، **ولو فرض أنه لا يتبين أبدا فلا حرج، فإنه متمسك بالعروة الوثقى)**[1255].

(1253) فتح الباري 346/5 . قال الحافظ: (وسيأتي في الهجرة أن بن الدغنة وصف أبا بكر الصديق بنظير ما وصفت به خديجةُ رسولَ الله ﷺ سواء من كونه يصل الرحم ويحمل الكل ويعين على نوائب الحق وغير ذلك, فلما كانت صفاتُهما متشابهة من الابتداء استمر ذلك إلى الانتهاء, وقولُ أبي بكر: "فاستمسك بغرزه" هو بفتح الغين المعجمة وسكون الراء بعدها زاي, وهو أي الغرز للإبل بمنزلة الركب للفرس, والمراد به التمسكُ بأمره وتركُ المخالفة له, كالذي يمسك بركب الفارس فلا يفارقه. قوله: "قال الزهري: قال عمر: فعملت لذلك أعمالا" هو موصول إلى الزهري بالسند المذكور, وهو منقطع بين الزهري وعمر, قال الحافظ: المراد به الأعمالُ الصالحة ليكفر عنه ما مضى من التوقف في الامتثال ابتداء, وقد ورد عن عمر التصريحُ بمراده بقوله: "أعمالا", ففي رواية بن إسحاق: وكان عمر يقول: "ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ, مخافة كلامي الذي تكلمت به", وعند الواقدي من حديث بن عباس: قال عمر: "لقد أعتقت بسبب ذلك رقابا, وصمت دهرا") اهـ. (السابق)

(1254) حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار (ص 328 - 329)

(1255) الاعتصام 269/3 - 270



قلت: وانظر ما خرجه مسلم في "صحيحه" عن رافع بن خديج قال: "كنا نحاقل الأرضَ على عهد رسول الله ﷺ، فنكريها بالثلث والربع، والطعام المسمى، فجاءنا ذاتَ يومٍ رجلٌ من عمومتي، فقال: نهانا رسولُ الله ﷺ عن أمرٍ كان لنا نافعا، **وطواعيةُ الله ورسوله أنفعُ لنا،** نهانا أن نحاقل بالأرض فنكريها على الثلث والربع، والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يزرعها، أو يزرعها، وكره كراءها وما سوى ذلك".

قال الشيخ علي السالوس: (فالصحابة الكرام جرى العملُ بينهم في المزارعة على جعل بقعةٍ بعينها لصاحب الأرض, وهي ما على جداول الماء, وجعل قدر محدد لأحد الشريكين, وليس نسبة شائعة مما تخرجه الأرض, واستقر أمرُهم على هذا, وأصبح معروفا مألوفا, واعتبروه محققا للمصلحة وميسرا عليهم حياتَهم, ثم جاء بعد هذا نهيُ رسول الله ﷺ فانتهوا.

ومما يؤخذ من هذا الحديث الشريف:

- قولُ الصحابة الكرام لا يعني الاعتراضَ على حكم رسول الله ﷺ, وحاشاهم, ولكن يعني أنهم كانوا يظنون ما اعتادوه مصلحة لهم, فلما جاءهم النهي أدركوا أن المصلحة في خلاف ما هم عليه, لأن ما صدر إنما كان عن المعصوم ﷺ.

- قولُهم: "طواعية الله ورسوله أنفعُ لنا" مع أنَّ النهي إنما صدر عن الرسول وحده, يدل على أنهم يدركون أن السنة بيانُ الله على لسان رسوله, وأنها وحيٌ يجب اتباعُه, ولذلك قال ربنا – عز وجل - : {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}, وقال تعالى: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}, وقال سبحانه: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا}, إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة, وكذلك الأحاديث الشريفة, وقد بينتُ هذا بالتفصيل في كتابي "قصة الهجوم على السنة".

- من العبارات المتداولة المشهورة بين الناس: "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله", وكثيرا ما نرى هذه العبارة توضع في غير موضعها, وتستعمل استعمالا خاطئا.

فهذا لا يجوز أن يقال إلا في المصلحة المرسلة بضوابطها الشرعية, أما إذا وجد النص, وعلم شرع الله, فطواعية الله ورسوله أنفع لنا, ولذلك يقال دائما وأبدا: حيثما كان شرع الله فثم المصلحة)[1256].

(1256) موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي لعلي السالوس (ص 162 - 163)

قلت: واعلم أن المنهيَّ عنه في هذا الحديث ليس مطلقَ المزارعة وإنما ضربٌ منها كان رائجا عندهم, وهو ما بينه الشيخ في صدر كلامه, ولهذا قال ابن تيمية: (المزارعة جائزة في أصح قولَي العلماء, وهي عملُ المسلمين على عهد نبيهم وعهد خلفائه الراشدين, وعليها عملُ آل أبي بكر وآل عمر وآل عثمان وآل علي وغيرهم من بيوت المهاجرين, وهي قولُ أكابر الصحابة كابن مسعود, وهي **مذهبُ فقهاء الحديث**: كأحمد بن حنبل؛ وإسحاق بن راهويه؛ وداود بن علي؛ والبخاري؛ ومحمد بن إسحاق بن خزيمة؛ وأبي بكر بن المنذر وغيرهم, ومذهب الليث بن سعد؛ وابن أبي ليلى؛ وأبي يوسف؛ ومحمد بن الحسن وغيرهم من فقهاء المسلمين. وكان النبيُّ صلى الله عليه وسلم قد عامل أهلَ خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر وزرع حتى مات[1257], ولم تزل تلك المعاملةُ حتى أجلاهم عمرُ عن خيبر وكان قد شارطهم أن يعمروها من أموالهم وكان البذر منهم لا من النبي ﷺ, ولهذا كان الصحيح من قولي العلماء أن البذر يجوز أن يكون من العامل؛ بل طائفة من الصحابة قالوا: لا يكون البذر إلا من العامل. والذي نهى عنه النبيُّ ﷺ من المخابرة وكراء الأرض قد جاء مفسَّرا بأنهم كانوا يشترطون لرب الأرض زرعَ بقعةٍ معينة, ومثلُ هذا الشرط باطلٌ بالنص وإجماع العلماء, وهو كما لو شرط في المضاربة لرب المال دراهمَ معيَّنة, فإنَّ هذا لا يجوز بالاتفاق؛ لأنَّ المعاملة مبناها على العدل, وهذه المعاملات من جنس المشاركات؛ والمشاركة إنما تكون إذا كان لكل من الشريكين جزءٌ شائع كالثلث والنصف, فإذا جُعِل لأحدهما شيءٌ مقدَّرٌ لم يكن ذلك عدلا؛ بل كان ظلما. وقد ظن طائفةٌ من العلماء أن هذه المشاركات من باب الإجارات بعوضٍ مجهول؛ فقالوا: القياسُ يقتضي تحريمَها)[1258].

وقد بين في موضع آخر فسادَ هذه الدعوى فقال: (الذين قالوا: المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس: ظنوا أنَّ هذه العقودَ من جنس الإجارة, لأنها عملٌ بعوض, والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض, فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم والربح فيها غير معلوم قالوا: تخالف القياس, وهذا من غلطهم؛ فإن هذه العقود من جنس

(1257) ولهذا جاء في "ترتيب المدارك" للقاضي عياض (141/7) في ترجمة أبي محمد الأصيلي: (قال المهلب: وكان يعمل بالمزارعة على الثلث والربع. ويرى ذلك ولا يقول بمنعها في المذهب، ويقول: هي ألين مسائلِنا وأضعفِها، وحجتُه حديثُ معاملة النبي ﷺ أهلَ خيبر، وأن النبي ﷺ عامَلَهم في أن يزرعوها ويعملوها ولهم شطرُ ما يخرج منها، وما حكي عن عمر وجماعة أهل المدينة). قلت: وأبو محمد الأصيلي من كبار الأئمة المالكيين, وترجمته في "ترتيب المدارك" حافلة, فانظرها: (135/7 - 145) , وفيها: (توفي رحمه الله يوم الخميس، لإحدى عشرة ليلة بقيت من ذي الحجة، سنة اثنتين وتسعين). يعني (392) .

(1258) مجموع الفتاوى 82/28 - 84

المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين, والمشاركات جنسٌ غيرُ جنسِ المعاوضة وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة... وإيضاح هذا: أنَّ العمل الذي يُقصد به المال ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون العمل مقصودا معلوما؛ مقدورا على تسليمه, فهذه الإجارة اللازمة.

والثاني: أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول أو غرر, فهذه الجعالة, وهي عقد جائز ليس بلازم, فإذا قال: من رد عبدي الآبق فله مائة, فقد يقدر على رده وقد لا يقدر, وقد يرده من مكان قريب وقد يرده من مكان بعيد؛ فلهذا لم تكن لازمةً لكن هي جائزة, فإن عمل هذا العمل استحق الجعل وإلا فلا, ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل بالعمل جزءا شائعا؛ ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه, ويقول للسرية التي يسريها: لك خمس ما تغنمين أو ربعه.

قال: ومِن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز كما أخذ أصحاب النبي ﷺ الذين جعل لهم قطيع على شفاء سيد الحي, فرقاه بعضهم حتى برئ فأخذوا القطيع؛ فإن الجعل كان على الشفاء لا على القراءة, ولو استأجر طبيبا إجارة لازمة على الشفاء لم يجز؛ لأن الشفاء غيرُ مقدور له, فقد يشفيه الله وقد لا يشفيه, فهذا ونحوه مما تجوز فيه الجعالة دون الإجارة اللازمة.

وأما النوع الثالث: فهو ما لا يقصد فيه العمل؛ بل المقصود المال, وهو المضاربة, فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل؛ ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئا لم يكن له شيء, وإن سمي هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعا لفظيا, بل هذه مشاركة, هذا بنفع بدنه وهذا بنفع ماله, وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة؛ ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر؛ لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة.

وهذا هو الذي نهى عنه ﷺ من المزارعة, فإنهم كانوا يشرطون لرب المال زرعَ بقعةٍ بعينها, وهو ما ينبت على الماذيانات وإقبال الجداول ونحو ذلك, فنهى النبيُّ ﷺ عن ذلك, ولهذا قال الليث بن سعد وغيرُه: إن الذي نهى عنه ﷺ هو أمرٌ إذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام عَلِم أنه لا يجوز؛ أو كما قال, فبين أن النهي عن ذلك موجب القياس, فإنَّ مثل هذا لو شُرط في المضاربة لم يَجُز؛ لأنَّ مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين, فإذا خص أحدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلا, بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزءٌ شائع فإنهما يشتركان في المغنم

وفي المغرم, فإن حصل ربحٌ اشتركا في المغنم, وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان, وذهب نفع بدن هذا كما ذهب نفع مال هذا, ولهذا كانت الوضيعة على المال, لأن ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل)[1259].

قلت: والشاهدُ من هذا التقريرِ أنَّ الشرعَ والمصلحة صنوان, وأنَّ القياس الصحيح لا يقع إلا موافقا للخبر الصحيح, فمهما اتبَعْنا الخبرَ الصحيح مُوَفِّينَهُ حقَّهُ من الفهم الصحيح, فثمة المصلحة والقياس الصحيح, ومهما خطرت لنا مصلحة أو قياسٌ على خلاف قضية النص, فما ذلك إلا مصلحةٌ موهومة وقياسٌ فاسد.

قال الشاطبي في "الموافقات" : (المصالح التي تقوم بها أحوالُ العبد لا يعرفها حقَّ معرفتها إلا خالقُها وواضعُها, وليس للعبد بها علمٌ إلا من بعض الوجوه, والذي يخفى عليه منها أكثرُ من الذي يبدو له, فقد يكون ساعيا في مصلحةِ نفسه من وجهٍ لا يوصله إليها, أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا, أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة, أو يكون فيها مفسدة تربي فى الموازنة على المصلحة, فلا يقوم خيرها بشرها, وكم مِن مدبرٍ أمرا لا يتم له على كماله أصلا, ولا يجني منه ثمرة أصلا, وهو معلومٌ مشاهَد بين العقلاء, فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين, فإذا كان كذلك, **فالرجوعُ إلى الوجه الذي وضعه الشارعُ رجوعٌ إلى وجهِ حصولِ المصلحة** والتخفيف على الكمال, بخلاف الرجوع إلى ما خالفه)[1260].

قلت: ومعنى هذا أن المصلحة في لزوم تفاصيل الشريعة, لأنها هي الوجوه التي بها تتحقق كلياتُ المصالح.

(تقدُّم القياس في النظرعلى الالتفات إلى أجناس المصالح)

ولهذا فإنَّ الفقهاءَ مهما يجدوا مِن دليلٍ تفصيلي صريح من الكتاب والسنة فإنهم لا يَعدلون به شيئا, فإن لم يجدوا كان متمسكَهم دليلٌ تفصيلي من القياس الذي حاصلُه إلحاقُ الفرع الذي لم يُنَصَّ عليه بنظيره من الفروع المنصوصة وإعطاؤُه حكمَه, والقياسُ عندهم مقدَّمٌ على الالتفات إلى أجناس المصالح.

(1259) مجموع الفتاوى 506/20 - 508

(1260) الموافقات 537/1 - 538



قال الغزالي: (إذا نصَّ الشارعُ على أمرٍ وجب مراعاتُه, فإن فُقِد النصُّ تشوَّفْنا إلى درك علةِ المنصوصِ وإثباتِ الحكم بها, فإنْ عجزنا تشوَّفْنا إلى مصالِحَ تُضاهي جنسَ مصالحِ الشرع)[1261].

فقد جعل الرتبة الأولى للنص الصريح, فإن فُقِد كان المصيرُ إلى القياس, وهو في الحقيقة اتباعٌ للنصِّ نفسِه لكن من جهة معناهُ لا صريحِه, فإن عُدِمَ النص والقياسُ كان النظرُ في المصلحة المجانسة لمصالح الشرع.

وعلى هذا فوجودُ القياسِ الصحيح يمنع المصيرَ إلى أجناس المصالح, بل يكون القياسُ الصحيح عندئذ شاهدا على إلغاء المصلحة المخالفة, إذ قد شُرِط للمصلحة المرسلة عدمُ الشاهدِ على الإلغاء, وقد عُدِم الشرط[1262], تأمل.

وقد قال الشيخ مصطفى الزرقا: (المصلحة المرسلة هي التي تتفق والمقاصد العامة للشريعة, دون أن يكون هناك نصٌّ شرعي عليها أو ما يماثلها بحيث يمكن أن تقاس عليه. فالمفروض إذن في الأمور والأحكام التي يبنيها الاجتهادُ الفقهي على قاعدة المصالح أنه لا يوجد نصٌّ شرعي يأمر بها, أو يأمر بأمرٍ تجمعُها به علةٌ مماثلة بحيث يمكن أن تقاس عليه, إذ لو كان مثلُ هذا النصِّ موجودا في الموضوع لكان الحكمُ المطلوب مضافًا إليه أو إلى القياس المبني عليه لا إلى مجرد المصلحة التي أوجب الشرعُ الإسلامي رعايتَها بوجهٍ عام)[1263].

وقال ابن عاشور: (معنى كونِها مرسلةً أنَّ الشريعة أرسلتها فلم تُنِطْ بها حكما معيَّنا, ولا يُلفى في الشريعة لها نظيرٌ معيَّنٌ له حكمٌ شرعي فتقاسُ هي عليه, فهي إذن كالفرس المرسَل غير المقيَّد)[1264].

وعليه فالمصلحة التي ثبت النصُّ في نظيرها فقيست عليه ليست مرسلة بل هي مقيدة موثوقة بوثاق نص الأصل, فلا تُسمع دعوى المصلحة في خلافها.

ولهذا قال الشيخ البوطي في "ضوابط المصلحة" : (الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس)[1265], وقال في خاتمته: (والخلاصة أن المصلحة لا عبرة بها إذا عارضها قياسٌ صحيح)[1266].

(1261) شفاء الغليل (ص 220)

(1262) وانظر: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي لمصطفى البغا (ص 35)

(1263) المدخل الفقهي العام 127/1

(1264) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 245)

قلت: لأنَّ معارَضة المصلحة للقياسِ الصحيح هي معارَضةٌ لدليلِ الأصلِ من النص, إذ حقيقة القياس راجعة إلى النص من الكتاب أو السنة(1267), فرجع هذا الشرطُ لشرط عدم معارضة المصلحة للنص.

ولهذا قال الفقيه موفق الدين الطالَباني البغدادي: (ذكر ابنُ عقيل في "الفصول"(1268): أنَّ التفاضلَ يحرم في بيع أحد النقدين بمثله بعلةِ كونه موزون جنس، فيتعدى إلى كل موزون، ولو كان كما ذكر لما جاز إسلامُ النقدين في الحديد والرصاص والنحاس, وقد زعم أنه أجاز ذلك استحسانا, وهذا لا يستقيم, لأنه يَزعُم أنَّ الوزن ثبت كونُه علةً بإيماءِ صاحب الشرع، وهي مقدَّمة على الاستحسان بإجماع الفقهاء)(1269).

قلت: فقِفْ على التأصيل وأَجْرِ المسألةَ الفرعية مجرى التمثيل, فقضيةُ تعليلِ ابنِ عقيل منعُ السَّلَم في الحديد والرصاص والنحاس, لأنَّ هذا لازمُ طردِ العلة, لكنه استثنى ما ذُكِر من جهة الاستحسان, والاعتراضُ عليه أنَّ الاستحسان لا يُعارِضُ التعليلَ المأخوذ من مسلك الإيماء اتفاقا, ولا يكون المرادُ بالاستحسان هنا إلا ادعاءَ أنَّ المناسَبة ومراعاة المصلحة تقتضي للمستثنى حكما آخر, قال ابن رشد في "بداية المجتهد" : (ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو

(1265) ضوابط المصلحة (ص 216)

(1266) السابق (ص 246)

(1267) قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إن مظهر القياس ومساقه إنما هو لإظهار حكم الفرع **الكمين** في دلالة النص المعلَّل). [بلوغ السول (ص 127)]

وقال الشوكاني: (لأنَّ الأصلَ إذا استُنبط منه معنًى، وأُلحِق به غيرُه، **لا يقال: لَمْ يتناولْه النصُّ**، بل تناوله). [إرشاد الفحول 24/2]

ولهذا قال أبو القاسم ابن كَجٍّ: (**جميع الأحكام على مراتبها معلومة بالنص**، لكن بعضها يُعلم بظاهر، وبعضها يعلم باستنباط, وهو القياس). [البحر المحيط للزركشي 16/7]

وقال الغزالي: (و**اللفظ** إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، **أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا**). [المستصفى (ص 180)]

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (وأثر القياس في الحقيقة إنما هو **في توسيع دائرة النص** وكيفية دلالته, **فليس القياس خارجا عن النصوص**, بل لا بد أن يكون مستنِدا للنص في إثباتِ حكم الفرع وشغل ذمة المكلف به). [بلوغ السول (ص 131)] . (ز)

(1268) قال ابن رجب في الذيل في ترجمة ابن عقيل: (وله في الفقه كتاب "الفصول"، ويسمى "كفاية المفتي" في عشر مجلدات). ذيل طبقات الحنابلة 345/1

(1269) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب 261/3 - 262

الالتفاتُ إلى المصلحة والعدل)[1270]، وقال الطوفي في "الإشارات الإلهية" : (الاستحسان هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لمعنًى أو مصلحةٍ أرجح)[1271]، ولهذا قال الشيخ محمد الحجوي: (المصالح المرسلة مِن جملةِ ما دخل في الاستدلال[1272]، بل في الاستحسانِ منه)[1273].

والمانعُ من الالتفات إلى المصلحة هنا هو أنَّ وقوعَ إيماء الشرع على خلافها يكون شاهدا عليها بالإلغاء وعدم الاعتبار، فتخرج المصلحةُ بهذا مِن حَيِّزِ المصالح المرسلة إلى حيز المصالح الملغاة، أما المعنى الثابت بطريق الإيماء فإنه واجبُ الاتباع، لشهادة الشرع له بالقبول والاعتبار.

قال الأبياري: (فأما ما شَهِد بقبوله، فلا بد من إعماله، وإلا كان في ذلك مناقَضَةٌ للشريعة فيه، ومثاله ما ذكرناه في القصاص أنه شُرِع صيانةً للنفوس، وكذلك في القطع في السرقة، والزنا وغيره، وسائر ما دلت النصوص عليه تصريحا **وإيماء**)[1274].

وقال أيضا: (إذا ثبت تعرُّضُ الشرعِ للعلة بعد أن ثبت أصلُ القياس، لزم اتباعُ المنصوب علة، سواء كان على وجه التصريح **أو على وجه الإيماء والتنبيه**، إلا أنْ يَدُلَّ دليلٌ على أنه لم يُذْكَرْ لمقصد التعليل، فيقع ذلك في أبواب التأويل)[1275].

(1270) بداية المجتهد 201/3

(1271) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 211/1

(1272) قال ابن السبكي: (الاستدلال في الاصطلاح: مشترك، فإنه يطلق على ذكر الدليل سواء أكان نصا أم إجماعا أم غيرهما، ويطلق على نوعٍ خاص من أنواع الأدلة، وهو المقصودُ بيانُه هنا، وله عُقِد الباب. واعلم أنَّ علماء الأمة أجمعوا على أنه ثم دليل شرعي غير ما تقدم، واختلفوا في تشخيصه. وقال قوم: هو الاستصحاب. وقال قوم: هو الاستحسان. وقال قوم: هو المصالح المرسلة، ونحو ذلك من عمل القول والتلازم ونحوهما، وقد علمت توارد "استفعل" في اللغة. وعندي أنَّ المقصودَ منها في مصطلح الأصوليين الاتخاذ، والمعنى أن هذا باب ما اتخذوه دليلا، والسر في جعل هذا الباب متخذا دون الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأن تلك الأدلة قام القاطعُ عليها، ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها، وكأن قيامها لم ينشأ عن صنيعهم واجتهادهم، بل أمر ظاهر. وأما ما عقد له هذا الباب، فهو شيء قاله كل إمام بمقتضى تأدية اجتهاده، فكأنه اتخذه دليلا، كما تقول: الشافعي يستدل بالاستصحاب، ومالك بالمصالح المرسلة، وأبو حنيفة بالاستحسان، أي: يتخذ من كلامهم ذلك دليلا، كما تقول: يحتج بكذا، وهذا معنى مليحٌ في سبب تسميته بـ "الاستدلال"، واختُلف في تعريفه، فقيل: ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقيل: ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة، فيدخل تحت الاستدلال حينئذ نفيُ الفارق، وهو الذي سماه: "القياس في معنى الأصل"، والتلازم أي: قياس التلازم، وهو إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما، وهو الذي سماه "قياس الأدلة"). رفع الحاجب 481/4 - 482

(1273) الفكر السامي 155/1 . قال الشيخ عبد الله دراز في التعليق على "الموافقات" 34/1 : (إن كُلًّا من المصالح المرسلة والاستحسان استدلالٌ بأصلٍ كليٍّ على فرعٍ خاص، والفرقُ بينهما: أن الثاني تخصيصٌ لدليلٍ بالمصلحة، والأول إنشاءُ دليلٍ بالمصلحة على ما لم يَرِدْ فيه دليلٌ خاص). قلت: وهو معنى قولِ الشاطبي في "الاعتصام" 51/3 : (إنهم صوروا الاستحسانَ تصورَ الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة). (ز)

(1274) التحقيق والبيان 125/3 - 126

وقد تقدم أنَّ التعليلَ بالإيماء متَّبَعٌ من غير شرط المناسبة, لأنَّ النصَّ والإيماء أقوى من مطلق المناسبة, وبهذا يُعلَم فسادُ تقديمِ الاستصلاحِ والاستحسان على القياس.

وقد عرض لهذا الإمامُ الشافعي في كتاب "الرسالة" حيث عقد بابا للاستحسان بيَّن فيه بطلانَ تقديمِ الاستحسان على القياس, لأنَّ حاصلَه تقديمُ الاستحسان على الخبر, وهو باطلٌ قطعا.

جاء في المحل المذكور ما نصُّه: (قال: هذا كما قلتَ, والاجتهادُ لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوبُ لا يكون أبدًا إلا على عينٍ قائمةٍ تُطلَب بدلالةٍ يُقصَد بها إليها، أو تشبيهٍ على عينٍ قائمة، وهذا يبين أنَّ حراما على أحدٍ أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسانُ الخبر، والخبرُ - من الكتاب والسنة - عينٌ يَتأخَّى معناها المجتهدُ ليُصيبَه، كما البيتُ يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس، وأنْ ليس لأحدٍ أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهادُ ما وصفتَ من طلب الحق. فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسِنُ, بغير قياس؟ فقلت: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحدٍ، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما[1276] ليس فيه الخبرُ بالقياسِ على الخبر, ولو جاز تعطيلُ القياس, جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يحضرهم من الاستحسان[1277], وإن القول بغير خبر ولا قياسٍ لَغيرُ جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله، ولا في القياس. فقال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد، فالاجتهاد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس... وإذا كان هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقولَ إلا من جهة العلم، - وجهةُ العلمِ الخبرُ اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكون صاحب العلم أبدا متبعا خبرا، وطالب الخبر بالقياس، كما

(1275) السابق 147/3

(1276) قال الشيخ أحمد شاكر: في سائر النسخ (وفيما) والواو ليست في الأصل, والصواب حذفها, لأنه يريد أن أهل العلم هم الذين لهم وحدَهم أن يقيسوا, بأن يقولوا فيما ليس فيه نصٌّ بالقياس على النص, وبذلك يكونون متبعين الخبر, إذ أخذوا بما استنبطوه منه. فقوله (فيما) متعلِّق بقوله (باتباعه).

(1277) قال الشيخ أحمد شاكر: قد كان ما خشي الشافعي أن يكون, بل خرج الأمر في هذه العصور عن حده, فصرنا نرى كلَّ من عرف شيئا من المعارف زعم لنفسه أنه يفتي في الدين والعلم, وأنه أعلم به من أهله, وخاصة من أشربوا في قلوبهم علاةم أوربة وعقائدها, يزعمون أن عقولهم تهديهم إلى إصلاح الدين !! وغلى الحق في التشريع, وخرجوا عن الخبر وعن القياس, إلى الرأي والهوى, حتى لنكاد نخشى أن تخرج بلاد المسلمين عن الإسلام جملة, والعلماء ساهون لاهون, أو مستضعفون, يخافون الناس, ويخافون كلمة الحق, فإنا لله وإنا إليه راجعون. وانظر الأم (ج 7 ص 273) .

يكون متبع البيت بالعيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهدا... ولم يَجعلِ اللهُ لأحدٍ بعد رسول الله أن يقولَ إلا من جهة علمٍ مضى قبلَه، وجهةُ العلم بعدُ: الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفتُ من القياس عليها)[1278].

قلت: لأن القياس الصحيح هو معنى النص ومدلوله, فهو لازمه, ولازم الحق لا يكون إلا حقا, وخلاف الحق لا يكون إلا باطلا.

قال ابن تيمية: (القياس **الصحيح** لا يكون خلافُه إلا تناقضا، فإنَّ القياس الصحيح هو التسويةُ بين المتماثلين والفرقُ بين المختلفين، والجمعُ بين الأشياء فيما جمع اللهُ ورسوله بينها فيه والفرقُ بينهما فيما فرق الله ورسوله بينها فيه. والقياس هو اعتبار المعنى الجامع المشترك الذي اعتبره الشارعُ وجعله مناطا للحكم، وذلك المعنى قد يكون لفظ شرعي عام[1279] أيضا، فيكون الحكم ثابتا بعموم لفظ الشارع ومعناه. وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع[1280] أنَّ الأحكامَ كلَّها بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظُه تناولت جميعَ الأحكام، والأحكام كلها معللة بالمعاني المؤثرة، فمعانيه أيضا متناولة لجميع الأحكام, لكن قد يفهم المعنى من لم يعرف اللفظ العام، وقد يعرف اللفظ العام ودلالته من لم يفهم العلة العامة, وكثيرا ما يغلط من يظنه قال لفظا ولم يقله، أو يجعله عاما أو خاصا ويكون مراد الشارع خلاف ذلك، كما يغلط من ينفي لفظا قاله، وكما يغلط من يظنه اعتبر معنى لم يعتبره، أو ألغى معنى وقد اعتبره، ونحو ذلك)[1281].

ثم كونُ العلةِ الثابتة بإيماء صاحب الشرع مقدَّمةٌ في الاعتبار على الاستحسان والالتفات إلى المصالح المرسلة مأخوذٌ أيضا بطريق الأولوية من تقديمهم للعلة الثابتة بمسلك الإيماء على العلة المأخوذة من طريق المناسبة.

(1278) الرسالة (ص 504 - 508)

(1279) كذا في الأصل الكلمات الثلاث بالرفع. (هامش جامع المسائل)

(1280) انظر "قاعدة في شمول النصوص للأحكام"، ومجموع الفتاوى 280/19 وما بعدها، فقد ذكر أن الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومن أنكر ذلك لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوالُ الله ورسوله وشمولها لأحكام أفعال العباد. ثم مثل بلفظ "الخمر" و"الميسر" و"الربا" و"الأيمان" وغيرها، فقال عن الخمر: إنها تناولت كل مسكر، فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة لا بالقياس وحده، وإن كان القياسُ دليلا آخر يوافق النص. ومن كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة. (هامش جامع المسائل)

(1281) جامع المسائل 206/2 - 207

فلنذكر ما يقرر هذه المقدمة (وهي تقديم الإيماء على المناسبة في الترجيح بين العلل)، ثم نبين وجهَ دلالتِها بطريق الأولى على تثبيت مطلوبنا.

(رجحان العلة الثابتة بمسلك الإيماء على ما ثبت بمسلك المناسبة)

قال الجويني في كتاب القياس من "البرهان" : (إذا ثبت بلفظٍ ظاهرٍ قَصْدُ الشارع في تعليلِ حكمٍ بشيء، فهذا أقوى متمسَّكٍ به في مسالك الظنون، فإنَّ المستنبِط إذا اعتمد إيضاحَ الإخالة وإثبات المناسبة وتدرج منه إلى تحصيل الظن، فإن صحب الرسول عليه السلام كانوا رضي الله عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني، فالذي يتضمنه ونظنه أبعدُ في الإشعار بأن ما استنبطه منصوبُ الشارع من لفظٍ منقول عن الرسول عليه السلام مقتضٍ للتعليل.

والقولُ الوجيز: أنَّ ما يظهر من قول الرسول عليه السلام في نحو وجهةٍ يتقدم على ما يظهر من طريق الرأي، لما تقرر من تقديم الخبر على القياسِ المظنون، فإذا تطرق إلى كلِّ واحدٍ منهما الظنُّ وانحسم القطع، تقدَّم الخبرُ لمنصبه واستأخر الرأي[1282]، وصيغُ التعليلِ ظاهرةٌ في قصد صاحب اللفظ إلى التعليل.

وقد ذكرت في كتاب التأويل: أنه إذا قصد الشارعُ تعميمَ حكمٍ ولاح ذلك وظهر في صيغة كلامه، لم يَسُغْ مدافعةُ مقتضى العموم بقياسٍ مظنون، وقد ذكرنا من هذه الجملة في كتاب التأويل ما نحن الآن فيه، وأوضحنا أنَّ ما يظهر قصدُ التعليل فيه وإن لم يكن نصًّا فلا يجوز إزالةُ ظاهرِ التعليل بقياسٍ لا يستند إلى تعليل الشارع ظاهرا، فإنا لو فعلنا ذلك كنا مقدِّمين ظنَّ صاحب الرأي على ما ظهر فيه قصدُ الشارع، وهذا محال.

وإن استند قياسُ من يحاول إزالةَ ظاهرِ التعليل إلى ظاهرٍ آخَرَ في التعليل يخالف ما فيه الكلام، فينظر إذ ذاك في الظاهِرَيْن نَظَرَنا في المتعارِضَين كما سيأتي في كتاب الترجيح إن شاء الله تعالى)[1283].

ثم قال في كتاب الترجيح: (ومما يتعلق بالترجيح في المعاني النظرُ فيما يُثبتها، وقد تقدم القولُ في مثبتاتِ المعاني، ورجع الحاصلُ إلى مسلكين: أحدهما: إيماء الشارع. والثاني: الإخالة مع السلامة.

(1282) قال الطوفي: (إنَّ الظنَّ المستفاد من كلام صاحب الشرع أقوى من الظن المستفاد من القياس والرأي).
شرح مختصر الروضة 469/3

(1283) البرهان 33/2

وما يثبته إيماءُ الشرع مقدَّمٌ على الإخالة التي لا دلالةَ في لفظ الشارع عليها, والسببُ فيه أنَّ **ما أشار الشارعُ إلى التعليل به أمَّنَ المستنبِطَ من الوقوع في مُتَّسَع المصالح التي لا يحصُرها ضبطُ الشريعة**, وهذا أمرٌ عظيم في الاجتهاد, **وهو محذور الحُذاق من أهل النظر**)[1284].

وقال المازري في "شرح البرهان" : (إنَّ الخروج عن الظاهر بقياسٍ استنبَط الفقيهُ علتَه لا يَحسُن, لأنَّ الظنَّ المستفاد من نطق النبي ﷺ من جهة دلالة اللفظ والصيغ أولى من ظنٍّ يُستفاد من قياسٍ مستنِدٍ إلى علةٍ ظَنَّ الفقيهُ أنها مرادُ صاحب الشرع, وسيتضح هذا عند إقامة الدلالة على تقدمة الخبر على القياس. وقد ذكر أبو المعالي أنَّ اللفظ إذا كان ظاهرُه التعليل ولم يكن نصا فيه لا يُترك بتأويلٍ عُضِد بقياسٍ استنبطه الفقيه, لأجل هذه العلة التي نبَّهْنا عليها)[1285].

وقد تقدم تصريحُ ابن دقيق العيد عند حديث عائشة لمعاذة بأن (المعاني المناسبة عُرضةٌ للمعارَضة).

وقال أيضا: (إن هذه المعاني المستنبطة إذا لم يكن فيها سوى مجرد المناسبة، فليست بذلك الأمر القوي)[1286].

وقال الرازي في "المحصول" : (إنَّ الجمهور اتفقوا على أنَّ ما ظهرت عِلِّيَتُه بالإيماء راجحٌ على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر)[1287].

قال القرافي في "شرحه" : (تقريره: أنَّ مرادَه هاهنا بالوجوه العقلية ما أدرك العقلُ على سبيل النظر من المناسبة وغيرها، لا ما هو قطعي، والقطعيُّ هو المتبادرُ للفهم من الأدلة العقلية, ولم يُرِدْه، وأما وجهُ التقديم أنَّ الإيماءَ دلالةٌ منسوبة إلى السمع، والمناسبة العقلية ونحوها هي اجتهادٌ من العقل في قواعد الشرع الكلية، ورعايةُ المصالح وغيرها من السمعيات مقدَّمة في الأحكام الشرعية على اجتهادات العقول، ولذلك يُقدَّم الخبرُ الواحد على القياس على قولٍ ربما هو قولُ الجمهور أيضا، فهذا هو مدرك الترجيح)[1288].

(1284) السابق 1258/2 - 1259

(1285) إيضاح المحصول (ص 414 - 415)

(1286) إحكام الأحكام 79/1

(1287) المحصول 453/5 - 454

(1288) نفائس الأصول 3763/9

قلت: وقد تقرر سابقا أن المعنى الذي ثبتت عليته بطريق الإيماء والتنبيه مُرجَّحٌ وإن لم يُناسِبْ, أي: وإن لم تظهر المصلحة التي لأجلها جعل الوصف علة.

ولهذا فقد أبعد الرازي حين قال بإثر نقل ما اتفق عليه الجمهور: (وهذا فيه نظر, وذلك لأنَّ الإيماءَ لَمَّا لم يُوجَدْ فيه لفظٌ يدل على العلية, فلا بد وأن يكون الدالَّ على عليته أمرٌ آخَرُ سوى اللفظ, ولما بَحَثْنَا لم نَجِدْ شيئا يدل على عليتها إلا أحدَ أمورٍ ثلاثة: المناسبة, والدوران, والسَّبْر, على ما مر ذلك في باب الإيماءات. وإذا ثبت أنَّ الإيماءات لا تدل إلا بواسطةِ أحدِ هذه الطرق الثلاثة, كان الأصلُ لا محالةَ أقوى من الفرع, فكان كلُّ واحدٍ من هذه الثلاثة أقوى من الإيماءات)[1289].

فأنت ترى أنَّ النظرَ كلَّه مبنيٌّ على فرض كون الإيماء لا يُوجَد فيه لفظٌ يدل على العلية, وهذا الفرض فاسد, لأنَّ الإيماء إلى العلة مستفادٌ من اللفظ وأساليب العرب في التلويح بالمعاني كما تقدم في محله, وإلا فما وجهُ تسميته إيماءً إن لم يكن في اللفظِ ما يومئ إلى العلة؟!

بل إنَّ الغزاليَّ قد قال في "شفاء الغليل" : (لا فرق بين النص والإيماء في إفادة التعريف, وإنما طريقُ التعريف هو المختلَف فيه, وللتعريف طرق, من جملتها: النطق والتنصيص على المقصود بعبارة موضوعةٍ له في الأصل, والتركيب في هذا الجنس يطابق المفردات, ولا يتجدد بالنظم إلا تركيب المفردات.

وللعرب وراء ذلك عاداتٌ في البيان وتعريف المقصود دون النطق بالعبارة الموضوعة في الأصل للدلالة عليه. فالتعريف بالطرق المعتادة في البيان كالتعريف بذكر الأسامي الموضوعة بإزاء المسميات)[1290], ثم ذكر شواهدَ ذلك حتى قال: (ولا ينبغي أنْ يتعجب الإنسانُ من قولنا: إنَّ الإيماء إلى الوصف الذي أضيف الحكمُ إليه, نصٌّ في اعتباره, وإن لم يكن ذلك نطقا صريحا)[1291].

ولهذا فإنه في "المستصفى" لم يَعُدَّ الإيماءَ من أقسام الاستنباط بل جعله قسيما له إذ عده من جنس العلل الثابتة بطريق النقل الراجع إلى ألفاظ الكتاب والسنة, فقال: (وجملة الأدلة الشرعية ترجع إلى ألفاظ الكتاب والسنة, والإجماع, والاستنباط, فنحصره في ثلاثة

(1289) المحصول 454/5

(1290) شفاء الغليل (ص 106)

(1291) السابق (ص 109)

أقسام: القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية: وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب)[1292].

وتبعه ابنُ الحاجب في "مختصره" فجعل مسلك النص في التعليل على مراتب, منها (الصريح) ومنها (التنبيه والإيماء[1293])[1294].

ولهذا لما ذكر مسلك النص, قال ابن السبكي: (والمعنى به - هنا - : ما دل من الكتاب والسنة على العلية، سواء أكان بالصراحة، أم بالإيماء)[1295].

وغاية ما بين الصريح والإيماء أن الأول (هو ما يدل بالوضع على العلية)[1296], وأما الثاني فهو ما دل على العلية بطريق اللزوم, قال الزركشي في مسالك العلة: (المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه, وهو يدل على العلية بالالتزام، لأنه يُفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلا لكان صريحا)[1297].

وكلاهما - أعني الصريح والإيماء - راجعٌ إلى اللفظ, وقوله (لأنه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ) يريد به أن المعنى ليس مأخوذا من دلالة اللفظ المطابقية, لأن المعنى المأخوذ من طريق الإيماء والتنبيه لم يوضع له اللفظ وضعا أوليا, وإنما هو لازمٌ للمعنى الموضوع له اللفظ, فالدلالة ترجع إلى اللفظ لكن بواسطة, وهذه الواسطة لا تمنع كون الدلالة لفظية, وكذلك عدها الغزالي في "المستصفى" كما رأيت, ولهذا فإنَّ ابن السمعاني في "القواطع" جعل التنبيهَ طريقا إلى معرفة العلة من جهة اللفظ لا الاستنباط, فقال: (اعلم أنَّ للعلل الشرعية طُرُقا كثيرةً في الشرع, وقد يكون ذلك من جهة اللفظ, وقد يكون من جهة الاستنباط, فأما الطريق من جهة اللفظ فقد يكون من جهه الصريح وقد يكون من جهة التنبيه)[1298], وعلى كلٍّ فإنَّ الدلالةَ غيرُ متوقِّفةٍ على ما ذكره الرازي من (المناسبة والدوران والسبر).

(1292) المستصفى (ص 308)

(1293) قال البابرتي: (ولعلهما مترادفان). الردود والنقود 522/2 - 523

(1294) انظر: رفع الحاجب 312/4 - 316

(1295) رفع الحاجب 312/4

(1296) بيان المختصر 88/3

(1297) البحر المحيط 251/7 . وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" 361/3 : (الضرب الثاني من إثبات العلة بدليل نقلي "الإيماء": وهو ضربٌ من الإشارة، والفرقُ بينه وبين النص أن النص يدل على العلة بوصفه لها، والإيماء يدل عليها بطريق الالتزام).

(1298) قواطع الأدلة 162/4

فهذا وجهُ إبعادِه رحمه الله، وقد تعقبه القرافي في "شرح المحصول" في هذا الموضع فقال: (قوله: "فيه نظر؛ لأنَّ الإيماء إنما يدل بواسطة المناسبة وغيرها، والأصل مقدم على الفرع" يَرِد عليه أنَّ الدالَّ هو المجموع، وما دل عليه مجموعُ أمرين أولى من الذي يدل عليه أحدُهما فقط، مع أنَّا نمنع توقُّفَ الإيماء على المناسبة؛ فإنه قد قال: إن ترتيب الحكم على الوصف لا يتوقف على مناسبة الوصف. قاله في القياس. وإذا اكتفى بمجرد الترتيب كان الإيماءُ وحده كافيا)[1299].

وتعقبه ابن السبكي أيضا في "الإبهاج" حيث قال في شأن تقريره: (إنه مدخولٌ من وجهين: أحدهما: أنَّ ما ذكره هو من الدليل - وهو استقباحُ "أكرمِ الجاهلَ، وأهِنِ العالِم" - على أنَّ ترتيب الحكم على الوصف مُشعِرٌ بالعلية دليلٌ غيرُ هذه الثلاثة، فلم يلزم افتقارُ دلالة الإيماء إلى أحدِ الطرق الثلاثة، فلا يلزم كونُ الطرقِ العقلية أصلًا لها، فلا يلزم رجحانُ الطرق العقلية عليها. وثانيهما: أنه اختار عدمَ اشتراطِ المناسبة في الوصف المومى إليه، ولم يشترط فيه الدوران والسبر وفاقا، فجاز وجدان عليته بدون هذه الأمور الثلاثة)[1300].

ثم إن الإخالة التي وقعت في كلام الجويني هي مسلك المناسبة نفسُه، قال الزركشي في "البحر المحيط" : (المسلك الخامس في إثبات العلية: المناسبة، وهي من الطرق المعقولة، ويعبَّر عنها بـ (الإخالة) وبـ (المصلحة) وبـ (الاستدلال) وبـ (رعاية المقاصد)، ويسمى استخراجُها (تخريجَ المناط)، لأنه إبداءُ مناطِ الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، أي: المناسبة اللغوية التي هي الملاءمة)[1301].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (تخريج المناط: وهو استخراج العلة بمسلك المناسبة والإخالة)[1302].

والمناط اسم مكان النوط، وهو الربط، سمي به الوصف للمبالغة[1303].

وقال المحلي: (سميت مناسَبةُ الوصف بالإخالة، لأنَّ بها يُخال - أي: يُظن - أنَّ الوصفَ علة)[1304].

(1299) نفائس الأصول 3763/9

(1300) الإبهاج 244/3

(1301) البحر المحيط 262/7

(1302) مذكرة أصول الفقه (ص 382)

(1303) حاشية العطار على المحلي 317/2

(1304) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 316/2



وقال الشيخ محمد الحجوي: (الإخالة والمناسبة هي الملايمة للطبع بجلب لذة أو دفع ألم مما هو من مقاصد الشرع التي تنقسم إلى ضروري وحاجي وتحسيني، فإنَّ المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هو في رتبة الضرورات، وإلى ما هو في رتبة الحاجيات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات)[1305].

وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (أهم مسالك العلة المستنبَطةِ: المناسبةُ, فإنها أوسعُ مسالك الاستنباط, لأنها طريقٌ لإثبات التعليل في القياس على أصل, وتسمى حينئذ تخريجَ المناط, وطريقٌ أيضا لإثبات أحكام الأشياء التي لم يَنُصَّ الشرعُ فيها بشيء, وليس لها أصولٌ تقاسُ عليها... وتسمى حينئذ الإخالة)[1306].

قلت: قوله "وليس لها أصولٌ تقاسُ عليها" المراد بالأصولِ الجزئياتُ المنصوصة المشتملة على الأوصاف التي يمكن أن تشاركها فيها الأشياءُ التي لم يَنُصَّ الشرعُ فيها بشيء, وليس المراد بالأصول المنفيةِ مطلقَ الأدلة الشرعية, وإلا لخرج القولُ بها عن الشريعة, إذ لا زمام لها عندئذ من الشريعة, فلا تصح نسبتها إليها.

وعلى هذا فقضية اصطلاح ابن عاشور: أنَّ الإخالة هي الطريقُ لإلحاق جزئي بالمصلحة العامة الكلية المناسبة له, وأما المناسَبة بالمعنى الأخص فهي طريقٌ من طرق القياس الأصولي المعروف. وقد عرفت أن القياس مقدَّم على الإخالة بهذا المعنى.

(أولوية رجحان الإيماء على المناسب المرسل)

وأما أنَّ رجحان العلة الثابتة بإيماء صاحب الشريعة على العلة المستخرجة بطريق المناسبة يدل بطريق الأولى على رجحانها على المناسب المرسل, فوجهُه أن المناسب المرسل من جنس العلل الثابتة بطريق المناسبة, لأنَّ المناسبة أنواعٌ كما تقدم في كلام الشاطبي, وقال الزركشي: (المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملائمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يُعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يُعلم واحدٌ منهما)[1307]. ثم قال في هذا القسم الثالث: (هو الذي لا يشهد له أصلٌ معيَّنٌ من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بـ"المصالح المرسلة")[1308].

(1305) الفكر السامي 140/1

(1306) حاشية التنقيح 160/2

(1307) البحر المحيط 272/7

(1308) السابق 274/7

فلما كان المناسب المرسل نوعا وقسما من أقسام المناسبة, وقد ثبتت المرجوحية لجنس المناسبة بالنظر إلى الإيماء, لزم ثبوت المرجوحية لجميع أنواع الأوصاف المناسبة, لأن ما يثبت للمَقْسِم يثبت للأقسام كلِّها لا محالة, بل إن المناسب المرسل إنما يُذكَر في ذيل الأنواع عندهم, ولهذا لما ذكر الصفي الأصفهاني في "نكته" أقسامَ المناسِب مرتَّبَةً بحسب القوة والحجية, ذكر في ذيلها المناسِبَ الغريب, ثم قال: (وليس بعده إلا المناسب العاري عن الأصل، وهو المرسل، هو حجة عند مالك وليس بحجةٍ عندنا. انتهى)[1309].

وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : (فالمؤثِّرُ – وهو ما دل مسلكٌ نقلي على اعتبار عينِه – مقدَّمٌ على المناسِب الملائم, والملائمُ مقدَّمٌ على الغريب)[1310]. ثم بعد تمام غرضه من بيان المناسب الملائم والغريب شرع في بيان المناسب المرسل[1311]. وقد وقفتَ على تصريحه من قبلُ بأن التشوف إلى أجناس المصالح إنما يقع عندَ عدمِ الظَّفَر بالمطلوب نصا أو قياسا.

فإذا كان المناسبُ المرسل أضعفَ من سائر أنواع الأوصاف المناسبة فمن باب أولى أن يكون أضعفَ من الوصف الذي ثبت بمسلك الإيماء, لأنَّ الأضعفَ من الأضعفِ من شيء: أضعفُ من ذلك الشيء, كما أن الأقوى من الأقوى من شيءٍ: أقوى من ذلك الشيء, هذا وجه الأولوية.

وهذا الترتيب في القوة قد تقدم تقريرُه عند ذكر أنواع الأوصاف المعتبرة, وذلك ببيان أن ما اعتُبِر جنسُه في جنسه أضعفُ مما اعتبر نوعُه في نوعه, أو نوعه في جنسه أو العكس, وأن معيار الرجحان في ذلك هو القرب والبعد, وقد قال الرازي: (كلما كان الوصف والحكم أخصَّ كان ظنُّ كون ذلك الوصف معتبَرا في حق ذلك الحكم آكَد، فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعمَّ منه)[1312], فكيف بالمناسب المرسل الذي هو أبعد من الوصف الذي اعتبر جنسه في جنسه, لأنَّ هذا المرادُ بجنسه القريبُ, وأما المرسل فالبعيد, وما كان أبعد فهو أضعف.

ثم نحن بالتأمل فيما مضى يمكننا أن نتبين أنَّ المصالح المرسلة ليست في الحقيقة قسيمة للقياس, بل هي نوعٌ من أنواعه, وقد عرفتَ محلَّها من سائر الأنواع.

(1309) السابق 279/7

(1310) شفاء الغليل (ص 194 - 195)

(1311) انظر: شفاء الغليل (ص 207)

(1312) المحصول 165/5

ولهذا قال ابن جزي في باب ترجيحات الأقيسة من كتابه "تقريب الوصول" : (يُقدَّم قياسُ العلة على قياس المناسبة)[1313].

وهو يعني بقياس المناسبة الاجتهادَ المبني على مراعاة المصلحة, لأنه قال قبل ذلك: (ينقسم القياس إلى نوعين: قياس علة، وقياس شَبَه. ثم قال: وزاد بعضُهم قياسَ المناسبة, وهو المبني على تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة)[1314]. قال: (ومن ذلك ما فعله عمرُ رضي اللَّه عنه من الديوان وإحداث السجن وغير ذلك)[1315].

وقد صرح ابنُ عاشور في "مقاصد الشريعة" بأن المصلحة المرسلة عبارةٌ عن (قياسِ مصلحةٍ كلية حادثة في الأمة لا يُعرَف لها حكمٌ على كليةٍ ثابتٍ اعتبارُها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة)[1316].

ولهذا فإن المصالح المرسلة تذكر في كتب الأصول مرتين, مرة ضمن باب القياس لأنها نوعٌ من أنواع الأوصاف المبحوثة في مسلك المناسبة من مسالك العلة, ومرة في باب الاستدلال وما ألحق بالأدلة الأربعة لاختلاف العلماء في اعتبارها.

وإن كان لفظُ القياس في العرف قد غلب إطلاقه على الإلحاق بالمعاني الجزئية, فهو تسوية بين فرعين جزئيين في الحكم لاشتراكهما في المصلحة الجزئية, بخلاف اعتبار المصلحة المرسلة, فإنه نظرٌ في مصلحة كلية, وهي أعم وأعلى من المحل المنظور فيه, والأصل فيها ليس فرعا جزئيا وإنما أمرٌ عام كلي, وقد تقدم قولُ الشيخ حسنين محمد مخلوف: (**الفرق بين أصل القياس والاستحسان أنَّ أصل القياس لا بد أن يكون معينا منصوصا, بخلاف أصل الاستحسان**, فإنَّ المدارَ فيه على أن يكون نوعُ المصلحة أو جنسُها مما اعتبره الشارعُ في موارده, لأنَّ اعتبار الشارع والتفاته لشيءٍ كذلك يُوجب ظنَّ اعتبارِه في تلك المصلحة الخاصة, فإذا نظر المجتهدُ في حكم حادثةٍ وظن أنَّ فيه مصلحةً غالبة على المفسدة, وأنها مما اعتبر الشارعُ نوعَها أو جنسها في موارده, ظن أنَّ هذه المصلحة في هذا الحكم معتبَرة شرعا, والعملُ بالظن واجب).

ولهذا فإنَّ الغزالي في "شفاء الغليل" قد أورد سؤالا على أمثلته لاعتبار المصالح المرسلة, حاصلُه: أن في بعضها (يَرجِع النظرُ إلى رَدِّ فرعٍ إلى أصل، بمعنًى مناسِبٍ جامع، وليس ذلك

(1313) تقريب الوصول (ص 486)

(1314) السابق (ص 186)

(1315) السابق (ص 192)

(1316) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 245)

استدلالا مرسلا)، فقال في الجواب: (كل مصلحة ملائمة، فيُتصور إيرادُها في قالَبِ قياسٍ بجمعٍ متكلَّف يعتمد التسوية في قضيةٍ عامة لا تتعرض لعين الحكم؛ فإن أراد السائلُ بما ذكره - من رد الفرع إلى الأصل، بمعنى مناسب - هذا القدر، فهو الذي نريده بالاستدلال المرسل. وكيف لا ينتظم هذا الشكل: وما من مسئلة إلا ويمكن أن يقال: هذه مصلحة على وجهِ كذا، فينبغي أن تراعى قياسا على مسئلة كذا؛ والمصلحة عبارة تشتمل قضايا مختلفة؛ فيندرج تحتها المتباعِدات، وتنتظم بالتحرير فيها صورةُ القياس. وهذا غيرُ منكَرٍ جريانُه في الاستدلال المرسل. وإنما نعني بالقياس: تعديةَ حكمٍ بعينه من محل النص إلى غير محل النص - بعلة هي الموجبة للحكم في محل النص. وهذا لا يساعد في مثل هذه الأمثلة، ولا يمتنع - بعدمِ مساعدتِها - الاستدلالُ. فهذا هو المراد)[1317].

ثم الذي نزيد به بيانَ رجحانِ القياسِ على اعتبار الأجناس العامة للمصالح، هو أن هذه الأجناسَ لا تغيب عن بال طلبة العلم بَلْهَ المجتهدين، وليس الشأن في معرفتها كما سلف وتقرر، وإنما الشأن في ضبط طرائق اعتبارها في الجزئيات ومعرفة كيفية تحقيقها فيها، ومن هنا كان لمستعمِل القياسِ مزيةٌ، وهي أنَّ له ما يساعده على تحقيق ذلك، وذلك بمراعاة نظير الجزئي المنظور فيه، فكأنَّ له مثالا على اعتبار الشريعة للأمر الكلي في نظير هذا الجزئي، وبهذا يكون نظرُه أسدَّ وأقوى، لأن له توقيفا من الشريعة على نظير ما يبحثه، ومن ادعى خلاف هذا فقد قلب الموضوع وعكس القضية.

وهذا هو معنى تقديمِهم الأخصَّ على الأعم كما تقدم قولُ السعد التفتازاني: (كلما كان الجنسُ أقربَ إلى الوصف أي: أقلَّ واسطةً وأشدَّ خصوصيةً كان القياسُ أقوى وبالقبول أحرى، لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشرع أقرب، قال الآمدي في الأحكام: ... ولا شك أنَّ الظنَّ الحاصلَ باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراكُ أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم، فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان بالعالي فهو أبعد، وما كان المتوسط بالمتوسط فمتوسطٌ على الترتيب في الصعود والنزول).

ومن هنا فإنهم قدَّموا المناسِبَ المعتبَر بأحواله المعروفة على المناسِب المرسَلِ مع اشتراكهما في التجرد عن التنصيص، إذ المعتبَر هو ما شهد له الشرع بالاعتبار، وليس المراد بشهادة الشرع له تنصيصَه عليه، لأنَّ الكلام في إثبات العلة بطريق الإخالة والمناسبة، ولو نُصَّ

(1317) شفاء الغليل (ص 217 - 218)



عليه لكان ثبوتُه من طريق النص لا المناسبة, ولهذا قال الزركشي: (والمراد بالاعتبار إيرادُ الحكم على وفقه، لا التنصيصُ عليه ولا الإيماءُ إليه، وإلا لم تكن العِلِّيَّة مستفادةً من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شَهِد له أصلٌ معيَّن. قال الغزالي في "شفاء الغليل" : المعنى بشهادة أصلٍ معيَّنٍ للوصف أنه مُستنبَطٌ منه، من حيث إن الحكم أثبت شرعا على وَفْقِه)[1318].

قلت: وهذا التقديم ظاهرٌ, لأنه لا يخفى أنه كلما كانت المصلحة أبعد كلما اتسع مجالُ النظر في تحقيق مناطها في الفرع, وهذا يلزمه اتساعُ احتمالِ الغلط والاشتباه, فكلما علا جنسُ المصلحة كلما زاد احتمالُ الغلط لاتساع دائرة الظن والرأي, وكلما اقترب الجنس كلما قل ذلك الاحتمال, لأن النظر مركَّب من الرأي والنقل, وكلما قلَّ الرأيُ كلما كانت الإصابة أقرب كما لا يخفى, لأن الظن المستفاد من الشرع أقوى لا محالة من الظن المستفاد من الرأي, ولهذا كان النصُّ أرجحَ من القياس عند العلماء, وقد قال الباجي في صدد بيان رجحان الخبر على القياس: (والمصير إلى ما يَقِلُّ فيه الاجتهادُ أولى, لأنه أسلمُ من الغَلَط والسهو)[1319].

فالحاصل أنه في باب المناسبة المعدود من الوجوه العقلية: كلما كان الوصف أخص وأقرب كلما كان ضبط المصلحة الشرعية أتم, لأن نظرَ العقلِ عندئذ يكون أقلَّ وتوقيفَ الشريعة أكثر, فإنه كلما اتسع نظر العقل كلما قَلَّ ضبطُ المناسبة, لتفاوت العقول في أنظارها.

على أن المصلحة التي تحققنا قصدَها من قبل الشارع, قد لا يناط بها الحكم, وذلك لما يَعرِض لها من عدم الانضباط, فيُعدَلُ عنها إلى مظنتها, طلبا للضبط.

قال الإسنوي: (إنَّ المناسِب قد يكون ظاهرا منضبطا, وقد لا يكون, بدليل صحة انقسامه إليهما، حيث قالوا: إن كان ظاهرا منضبطا اعتُبر في نفسه، وإن كان خفيا أو غيرَ منضبطٍ اعتُبرت مظنته)[1320].

ولهذا لَمَّا ذكر الغزالي المرتبة الثانية التي يكون فيها المناسِبُ واقعا في محل الحاجة قال: (ثم للشرع في هذا الجنسِ نوعُ تصرُّف فلا ينبغي أن نغفل عنه, وهو: إدارة الحكم على أمارة المصلحة من غير تتبُّعِ وجهِ المصلحة؛ فإنَّ مصلحة الصبي لحاجته إلى قوَّام، وحاجته لصغره وضعف عقله؛ وقد يقوى عقلُه عند مراهقة البلوغ؛ ولكن يقطع الشرع غُمَّة الإشكال عن أطراف الأحوال، باتباع الصغر الذي هو أمارة المصلحة غالبا؛ فيدار الحكمُ مرة على عين

(1318) البحر المحيط 273/7 , وشفاء الغليل (ص 189) , وانظر: نهاية السول للإسنوي 856/2

(1319) إحكام الفصول 674/2

(1320) نهاية السول (ص 325) ط الكتب العلمية.

المصلحة، وأخرى على أمارةِ المصلحة. وكلُّ ذلك مِن نظر الشرع. وفي اتباع الأمارة -أيضا- نوعُ مناسبة، وهو: عُسْرُ الوقوفِ على عين الحاجة؛ كما أديرت الرُّخَصُ على السفر لا على عين المشقة، وأديرت الولاية على القرابة لا على الشفقة؛ فإنها لا يُوقَفُ عليها)[1321].

وقال تقي الدين الحصني: (إذا كانت الحكمةُ غيرَ منضبطة, فالقاعدة: إلغاؤُها, وإناطة الحكم بما ينضبط, ألا ترى أنَّ المشقة في السفر هي الحكمة في جواز القَصْر, فلما لم تكن منضبطة ألغيناها وأنَطْنا الحكمَ بالمظنة, وهو السفر)[1322].

وقال الطوفي: (ضابطُ الحكمة هو الوصفُ الذي رتب الشارعُ عليه الحكم، وربطه به لتحصيلها[1323]. ثم الحكمة قد يمكن اعتبارُ حقيقتها لانضباطها في نفسها، فيُعتبر حصولُها حقيقةً، كصيانة النفوس الحاصلِ من إيجاب القصاص، وقد لا يمكن فيعتبر بمظنتها، كربط جواز الترخص بالسفر لكونه مظنة المشقة المبيحة للترخص)[1324].

وقال الآمدي: (إنَّ الحكمة المُعَرِّفة للسببية ليس مطلقَ حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم، فلا تكون بمجردها معرفة للحكم، فإنها إذا كانت خفية غيرَ مضبوطةٍ بنفسها ولا بملزومها من الوصف، فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريفُ لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، وما هذا شأنه فدأبُ الشارع فيه رَدُّ الناسِ إلى المَظَانِّ الظاهرة المنضبطة المستلزمةِ لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم)[1325].

وقال أيضا: (إذا كانت الحكمة خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال فلا يمكن معرفة ما هو مناطُ الحكم منها والوقوف عليه إلا بعسر وحرج، ودأبُ الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه إنما هو رد الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الأحكام، ولهذا فإنا نعلم أن الشارع إنما قضى

(1321) شفاء الغليل (ص 168)

(1322) كفاية الأخيار (ص 353)

(1323) قال الشنقيطي في "المذكرة" (ص 59 - 60) : (وضابط الحكمة أنها هي: المعنى الذي من أجله صار الوصف علة, فعلة تحريم الخمر مثلا الإسكار، وحكمته حفظ العقل, لأن حفظ العقل هو الذي صار من أجله الإسكار علة للتحريم في الخمر، قال صاحب مراقي السعود في تعريف الحكمة:

وهي التي من أجلها الوصف جرى ... علة حكم عند كل من درى).

(1324) شرح مختصر الروضة 388/3 - 389

(1325) الإحكام 129/1

بالترخص في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل إلى مقصد معين، ولم يعلقها بنفس المشقة لما كانت مما يضطرب ويختلف، ولهذا فإنه لم يرخص للحمال المشقوق عليه في الحضر وإن ظن أن مشقته تزيد على مشقة المسافر في كل يوم فرسخا، وإن كان في غاية الرفاهية والدعة؛ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب)[1326].

وقال ابن الحاجب: (فإن كان (المناسب) خفيا أو غير منضبط، اعتُبِر ملازمُه[1327] وهو المظنة؛ لأن الغيب لا يعرف الغيب؛ كالسفر للمشقة، والفعل المقضي عليه عرفا بالعمد في العمدية).

قال ابن السبكي في شرحه: ("فإن كان" الوصف المذكور "خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه"، وهو وصف ظاهر منضبط ملازمه، فيجعل معرفا للحكم، "وهو المظنة"، فيوجد بوجوده، ويعدم بعدمه، سواء أكانت الملازمة عقلية أم لا، وإنما لم يعتبر هو؛ لأنه لا يُعلَم، فكيف يعلم به الحكم؟ وإليه أشار بقوله: "لأن الغيب لا يعرف الغيب، كالسفر للمشقة"؛ فإن المشقة مناسبة لترتيب الترخص، واعتبارها في نفسها متعذر؛ لعدم انضباطها، فنيط الترخص بملازمها، وهو السفر. "والفعل المقضي عليه عرفا بالعمد في العمدية" بأنَّ القتل العمد العدوان مناسِبٌ لشرعِ القصاص، لكن وصف العمد خفي؛ لأنَّ القصد وعدمه أمرٌ يقيني لا يدرك شيءٌ منه، فنِيطَ القصاصُ بما يلازم العمدية من أفعالٍ مخصوصة يقضى بالعرف عليها بكونها عمدا)[1328].

وقال الدهلوي: (وقد اتفق من يُعتد به من العلماء على أنَّ حقيقةَ القياس تعديةُ حكم الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة لا جعل مظنة مصلحة علة أو جعل شيء مناسب ركنا أو شرطا، وعلى أنه لا يصلح القياس لوجود المصلحة، ولكن لوجود علة مضبوطة أدير عليها الحكم، فلا يُقاس مقيمٌ به حَرَجٌ على المسافر في رخص الصلاة والصوم, فإن دفع الحرج مصلحة الترخيص لا علة القصر والإفطار، وإنما العلة هي السفر)[1329].

(1326) السابق 203/3

(1327) قال العطار: (قوله: (اعتبر ملازمه) أي: عادة, والمراد بالملازم الملزوم، وهو السفر في المثال, فيكون التعليل به لا باللازم الذي هو المشقة, لعدم انضباطه). حاشية العطار على المحلي 319/2

(1328) رفع الحاجب 331/4 - 332

(1329) حجة الله البالغة 226/1

وقال القرافي في "الفروق" : (الوصف الذي هو معتبَرٌ في الحكم إن أمكن انضباطُه لا يُعدَل عنه إلى غيره, كتعليل التحريم في الخمر بالسكر, والربا بالقوت, وغير ذلك من الأوصاف المعتبرة في الأحكام، وإن كان غيرَ منضَبِطٍ أقيمت مظنتُه مقامَه.

قال: فإن قلت: ما الفرقُ بين المظنة والحكمة التي اختُلِف في التعليل بها, وما الفرق بين الثلاثة: الوصف والمظنة والحكمة؟

قلت: الحكمة هي التي توجب كونَ الوصفِ علةً معتبَرَةٌ في الحكم[1330], فإذا ثبت كونُه معتبرا في الحكم إن كان منضبطا اعتُمِد عليه من غير مظنةٍ تقام مقامه، وإن لم يكن منضبطا أقيمت مظنته مقامَه, فالحكمة في الرتبة الأولى[1331]، والوصف في الرتبة الثانية, والمظنة في الرتبة الثالثة.

ومثال الثلاثة في المبيع: أنَّ حاجة المكلَّفِ إلى ما في يده من الثمن أو المثمن هو المصلحةُ الموجِبة لاعتبار الرضا، وهي المُصَيِّرَةُ له سببا للانتقال, ومظنته الإيجاب والقبول, فالحاجة هي في الرتبة الأولى؛ لأنها هي الموجبة لاعتبار الرضا, فاعتبار الرضا فرعُها, واعتبارُ الإيجاب والقبول فرعُ اعتبارِ الرضا.

ومثال الثلاثة أيضا في السفر: أنَّ مصلحة المكلف في راحته وصلاح جسمه يوجب أنَّ المشقة إذا عرضت توجب عنه تخفيف العبادة لئلا تعظم المشقة فتضيع مصالحه بإضعاف جسمه وإنهاك قوته, فحفظ صحة الجسم وتوفير قوته هو المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة بسبب الترخص، فالمشقة في الرتبة الثانية منها؛ لأن الأثر فرعِ المؤثر, والمظنة المشقة, واعتبارها فرع اعتبار المشقة فهي في الرتبة الثالثة.

ومثال الحكمة والوصف من غير مظنة فيما هو منضبط: الرضاعُ وصفٌ موجب للتحريم, وحكمته أنه يصير جزء المرأة الذي هو اللبن جزء الصبي الرضاع, فناسب التحريم بذلك لمشابهته للنسب؛ لأن منيها وطمثها جزء الصبي, فلما كان الرضاع كذلك قال - صلى الله

(1330) قال في "شرح التنقيح" 182/2 : (الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة. ومن الحكمة اختلاط الأنساب، فإنه سبب جعل وصف الزنا سبب وجوب الجلد، وكضياع المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع). وقال في موضع لاحق 199/2 : (وتقدم أن الحكمة هي علة علية العلة، كإتلاف المال في السرقة، واختلاط الأنساب في الزنا).

(1331) ولهذا قال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" 182/2 : (والحكمة هي العلة في الحقيقة, ألا ترى أن المصنف في تقريره سماها أصلا وسمى العلة فرعا, غير أنَّ الشريعة تَعْدِل تارة عن التعليل بالحكمة إلى مساويها ومظهرها للانضباط, دفعا لاختلاف الناس بين إفراط وتفريط).

عليه وسلم – : "الرضاع لحمة كلحمة النسب", فالجزئية هي الحكمة, وهي في الرتبة الأولى, والرضاع الذي هو الوصف في الرتبة الثانية. ووصف الزنا موجب للحَدِّ, وحكمته الموجبة لكونه كذلك اختلاطُ الأنساب, فاختلاط الأنساب في الرتبة الأولى وهي الحكمة, ووصف الزنا في الرتبة الثانية. وكذلك ضياع المال هو الموجب لكون وصف السرقة سببَ القطع, فضياع المال في الرتبة الأولى، ووصف السرقة في الرتبة الثانية.

ولما كان وصف الرضاع والزنا والسرقة منضبطا لم يحتج إلى مظنة تقوم مقام هذه الأوصاف, فلم يحتج للرتبة الثانية، ويلزم من جواز التعليل بالحكمة أن يلزم أنه لو أكل صبي من لحم امرأة قطعة أن تحرم عليه؛ لأن جزأها صار جزأه, ولم يقل به أحد, ولو وجد إنسانٌ يأخذ الصبيان من أمهاتهم صغارا ويأتي بهم كبارا بحيث لا يُعرفون بعد ذلك أن يقام عليه حد الزنا بسبب أنه أوجب اختلاطَ الأنساب، ولم يقل به أحد, وأن من ضيع المال بالغصب والعدوان أن يجب عليه حد السرقة[1332], ولم يقل به أحد[1333], ولأجل هذه المعاني خالف الجمهور بالتعليل بالحكمة, فقد ظهر الفرق بين المظنة والوصف والحكمة من هذا الوجه.

وبين الحكمة والمظنة فرقٌ من وجه آخر، وذلك أنَّ الحكمة إذا قطعنا بعدمها لا يقدح ذلك في ترتُّب الحكم[1334], كما إذا قطعنا بعدم اختلاط الأنساب من الزنا بأن تحيض المرأة ويظهر عدم حملها, ومع ذلك نقيم الحد, ونأخذ المال المسروق من السارق، ونجزم بعدم ضياع

(1332) قال الشيخ محمد الخضر حسين: (من تحقق في النظر إلى جناية السرقة وجدها مفسدة يعسر تلافيها, إذ لا يمكن للناس أن يحرزوا أمتعتهم ويصونوها عن التلف والضياع بأكثر من وضعها في دور قائمة جدرانها موصدة أبوابها مزررة أقفالها, ويتعذر على صاحب المتاع المواظبة على حراسة متاعه بنفسه صباحا ومساء, ولا يتيسر لكل أحدٍ أن يتخذ حراسا يكفونه شرَّ أهل الخيانات, أو يجعل دون ماله سدا لا يستطيعون أن يظهروه ولا يستطيعون له نقبا, والسارق يترصد أوقات الخلوة بالأمتعة, فيذهب إليها في حال تنكر واختفاء ويخرق الدار ويتسور جدارها ويقلع الأبواب أو يكسر أقفالها ثم يملأ حقيبته وينصرف آمنا مطمئنا من افتكاك ما أخذ منه أو إقامة البينة عليه, بخلاف الغاصب أو المنتهب, فإنه يأخذ المال مجاهرة, فيمكن استرجاعُه منه بالقوة أو بالإشهاد عليه, ولهذا كانت السرقة أكثرَ وقوعا وأجلب للخلل في النظام, فاستحق صاحبُها تشديدَ العقوبة عليه, لقطع جرثومة فسادها عن الناس, وأليقُ العقوبات به قطعُ الجارحة التي يتوسل بها إلى الإذاية ويباشر بها الجناية على الأموال المعصومة). الحرية في الإسلام (ص 46 - 47)

(1333) فأنت ترى أن حُكم الجزئيات قد يختلف مع الاشتراك في الكليات, فصورتا الغصب والسرقة اختلف حكمهما مع اتفاقهما في الكلي وهو حفظ المال, وصورتا الزنا وخلط الصبيان اختلف حكمهما مع اشتراكهما في الكلي وهو حفظ النسب, وهذا شاهدٌ آخر لكون النظر في الكليات مع الإعراض عن الجزئيات ضلالٌ عن سواء السبيل, فللشريعة غور وتدقيق تقصر عنه عقول البشر, فالسعيد من سلَّم والشقي من عارض وقال: رأيي وعقلي. (ز)

(1334) قال الكمال ابن الهمام في "فتح القدير" 305/3 : (إن المظنة يجوز التعليل بها مع العلم بانتفاء حكمتها).

المال، ومع ذلك نقيم حد السرقة, وأما المظنة إذا قطعنا فيها بعدم المظنون فالغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة، وذلك فيمن أكره على الكفر أو العقود الناقلة للأملاك أو الموجبة للطلاق والعتاق وغير ذلك, فإن تلك المظان يسقط اعتبارها بالإكراه ولا يترتب عليها شيء ألبتة مما شأنه أن يترتب عليه عند عدم الإكراه, فهذا فرق آخر بين المظنة والحكمة من جهة أن القطع بعدم الحكمة لا يقدح، والقطع بعدم مظنون المظنة يقدح.

وينبغي أن يُتفطن لهذه القاعدة وهذه التفاصيل, فهي وإن انبنى عليها بيانُ هذا الفرق فهي يحتاج إليها الفقهاءُ - رحمهم الله - كثيرا في موارد الفقه والترجيح والتعليل)[1335].

قلت: فإذا كانت المناسبة لا تنضبط في إلحاق جزئي بجزئي, فمن باب أولى أن يدخلها عدمُ الضبط في إلحاق جزئي بكلي, تأمل.

وشاهدُ هذا من المعقول أنَّ الجزئياتِ هي الأفرادُ الخارجية المحسوسة التي تصدق عليها الكليات, وأما الكليات فهي معقولة غير محسوسة, فقد حقق غيرُ واحد أن الكليات غير موجودة في الخارج, ولا وجود إلا للجزيات, ومعلومٌ أن النفوس آنَسُ بالمحسوسات منها بالمعقولات, فالمحسوس أقربُ للتصور من المعقول كما لا يخفى, فاعتبر هذا فيما نحن فيه من المصالح الكلية ووجوهها الجزئية.

وقد قال ابن عاشور: (وإنما هرع الفقهاءُ في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكليات القريبة، ولا إلى الفحص عن إثبات وجود الكلِّيَيْن العالِيَيْن, وهما المصلحة والمفسدة، لأنهم رأوا دلالةَ النظير على نظيره أقربَ إرشادا إلى المعنى الذي صرَّح الشارعُ باعتباره في نظيره، أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنُّ بأن الشارع ما راعى في حكم النظير إلا ذلك المعنى, فإنَّ دلالة النظير على المعنى المرعي للشارع حين حَكَم له بحكمٍ ما **دلالةٌ مضبوطة ظاهرة** مصحوبة بمثالها)[1336].

وإن كان ما نسبه إلى الفقهاء من عدم الفحص عن المعاني الكليات القريبة وعن إثبات المصلحة والمفسدة - : دعوى مجردة, كيف وهم مجتهدون؟! ولكنهم أناطوا أحكامهم بالجزئيات لأنَّ ذلك أدنى أن يُصاب المراد, وأما الكليات وأصول المصالح والمفاسد فمجرد النظر فيها لا يفيد إفادة تامة, إذ قد كان العلمُ بكثيرٍ منها مدرَكا بقريحة العقل من غير توقفٍ على شرع

(1335) الفروق 2/609 - 612

(1336) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 313 - 314)



أصلا, كما قد سلف بيانُه وبسطُه, ولَمَّا كان الشأن في التفاصيل تطلبوا جزئيات الأدلة من النصوص والأقيسة.

ثم إن كانت المصلحة كلية ضرورية أو حاجية في حكم الضرورية فقد تقدم كلام ابن السبكي في أن اعتبارها ليس من جنس الاستدلال المرسل, بل قد دلت عليها صرائح الدلائل, وما كان كذلك فلا يتصور مجيء قياس صحيح بخلافه, كما تقدم أن الشاطبيَّ قد أرجع اعتبارَها إلى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, وهي داخلة في أنواع دلالة الالتزام كما تقرر, وعليه فتكون تلك المصلحة لازمةً للنص, وإذا عَرَفْتَ أن القياس الصحيح لازمٌ للنص أيضا, كنتَ على يقينٍ من استحالة أن يُعارِض مثلَ هذه المصلحةِ قياسٌ صحيح, لأن لوازم الحق لا تتنافى ضرورةً, كما سلف.

(حقيقة الاستحسان, وهل هو مقدم على القياس ؟)

واعلم أنه لا معارضة بين ما تقرر من تقديم القياس الصحيح على الاستحسان والاستصلاح وبين ما تراه في تقرير الشاطبي لمعنى الاستحسان وإرجاع حقيقته إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس, لأنَّ جميعَ ما استشهد به راجعٌ إلى استدلالٍ بالنصوص, فهو عدولٌ عن قضية القياس للنص, وهذا لا يُنازِع فيه أحد, مع ما تحقق سابقا من كون العدول عن القياس للنص في حقيقته عدولٌ عن القياس الفاسد, لأنَّ القياس الصحيح والنصَّ لا يتعارضان البتة.

وهذا كلامُ الشاطبي في "الموافقات", حيث قال في الاستحسان: (وهو - في مذهب مالك - الأخذُ بمصلحةٍ جزئية في مقابَلة دليلٍ كلي، ومقتضاه الرجوعُ إلى تقديم الاستدلال المرسَل على القياس، فإنَّ مَن استحسن لم يَرجِعْ إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما عُلِمَ من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياسُ فيها أمرا، إلا أنَّ ذلك الأمرَ يؤدي إلى فوتِ مصلحةٍ مِن جهة أخرى، أو جلبِ مفسدةٍ كذلك، وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي, والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراءُ القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرجٍ ومشقة في بعض موارده، فيُستثنَى موضعُ الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي, وهو ظاهر.

وله في الشرعِ أمثلةٌ كثيرة, كالقرض مثلا، فإنه رِبًا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصلِ المنع لكان في ذلك ضِيقٌ على المكلَّفين، ومثله بيع العرية بخَرْصِها تمرا، فإنه بيع الرطب باليابس،

لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعرى، ولو امتنع مطلقا، لكان وسيلةً لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصلُ الرفق من هذا الوجه.

ومِثلُه الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر، وقَصْرُ الصلاة والفِطْرُ في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإنَّ حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليلُ العام يقتضي منعَ ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصلِ الدليل العامّ لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليلُ من المصلحة، فكان من الواجب رَعْيُ ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاعُ على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليلُ العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمطٌ من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى مالِكٌ وأصحابُه)[1337].

قال الشيخ عبد الله دراز: (فهذه المسائل فيها تخصيصُ الدليل على المنع بالمصلحة الجزئية، فبنى عليها مالك وأصحابُه صحةَ ما يكون مثلَها، وسموه بالاستحسان، فهذه المسائلُ **ليست من باب الاستحسان, لأنها كلَّها منصوصةُ الأدلة)**[1338].

قلت: إلا أن يسمى تصرُّفُ الشارعِ فيها استحسانا على جهة المواضعة والاصطلاح, فقد يقال فيه: لا مشاحة.

قال الباجي: (ذكر محمد بن خويز منداد معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحابُ مالك: هو القولُ بأقوى الدليلين، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر، وتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء، للحديث فيه، وذلك لأنه لو لم تَرِدْ سنةٌ بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في أنه لا يصح البناء، لأنَّ القياسَ يقتضي تتابُعَ الصلاة، فإذا وردت السنة في الرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صِرْنا إليه، وأبقينا الباقي على الأصل. قال: وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، فإن سماه استحسانا فلا مشاحة في التسمية). انتهى[1339].

قلت: وهذا نحوُ ما يذكره الحنفية في الاستحسان.

(1337) الموافقات 193/5 - 196

(1338) السابق 195/5

(1339) البحر المحيط للزركشي 97/8 , وانظر: إحكام الفصول 693/2 , والشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان لمحمد الخضر حسين (ص 80 - 82)

فقد قال أبو زيد الدبوسي في "تقويم الأدلة" : (أما الاستحسان لغة: فوجود الشيء حسنا، يقال: استحسنت كذا، اعتقدته حسنا واستقبحته على ضده، وعن هذا ظن بعضُ الفقهاء أن من قال بالاستحسان فقد ترك القياسَ والحجة الشرعية باستحسانِه ترْكَها مِن غير حجةٍ شرعية, فطعن بهذا على علمائنا, وإنما هذا تفسيرُ الاستحسان لغة. فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان: فاسمٌ لضربِ دليلٍ يعارض القياسَ الجلي، حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل التعارُض، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم تركَ القياسِ أو الوقف عن العمل به بدليلٍ آخر فوقه في المعنى المؤثّر أو مثله، وإن كان أخفى منه إدراكا, ولم يروا القياسَ الظاهرَ حجةً قاطعة لظهوره ولا رأوا الظهور رجحانا بل نظروا إلى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي يتعلق به صحته. ولم يكن غرضُهم من هذه التسمية والله أعلم إلا ليميزوا بين الحكم الأصلي الذي يدل عليه القياسُ الظاهر، وبين الحكم الممال عن تلك السنن الظاهرة بدليلٍ أوجب الإمالة, فسموا الذي يبقى على الأصل قياسا، والذي يمال استحسانا, هذا كما قال أهل النحو: هذا نصب على التفسير، وهذا نصب على الظروف، وهذا على المصدر، وهذا على التعجب، وهذا لأنه مفعول, ليمكنهم التمييز بين الأدوات الناصبة, وقال أهل العروض: هذا من البحر الطويل، وهذا من المديد، وهذا من المتقارب في أشباه لهذه كثيرة، وسموا أحرف التقطيع سببا ووتدا وفاصلة.

قال: فمتى تعارض الدليلان في حكم الحادثة وأحدُهما رأيٌ ظاهرٌ طريقُه واضحٌ سبيلُه والآخر خفي أثره، سر خبره، فالظاهرُ قياس والآخر استحسان، والترجيح بينهما بالطرق التي مرت في باب مراتب القياس وسائر الأدلة, والأخذُ واجبٌ بالراجح منهما، فصار الفصل المستحسَن هو الممال بحكمه عن الطريق الظاهر إلى الخفي بدليلٍ شرعي لا بهوى النفس فإنه كفر. وإنما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم تركَ الظاهر بالخفي الذي ترجح عليه, فلما كان العملُ به مستحسنا شرعا سموا الدليلَ به, وكان اسما مستعارا كالصلاة سميت باسم ما فيها من الصلاة، وهي الدعاء والثناء, والصوم سمي باسم ما فيه من الإمساك. ولهذا لم نَعُدَّ هذا الاسمَ في الأسماء المُضِلة, لأنه على الوجه الذي بيَّنَّا غيرُ مضل)[1340].

وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" : (قال البزدوي: الاستحسان عندنا أحدُ القياسين، لكن سمي استحسانا إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل، وأن العمل بالآخر جائز.

... قال: وكلٌ واحدٍ من القياس والاستحسان على وجهين:

(1340) تقويم الأدلة (ص 404 - 405)

فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره، والثاني ما ظهر فساده، واستترت صحته وأثره.

وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيا، والثاني ما ظهر أثره، وخفي فسادُه.

قال: ولما كانت العلة عندنا علة بأثرها لا بظهورها، سمينا ما ضعف أثره قياسا، وما قوي أثره استحسانا، أي: قياسا مستحسَنا، وقدَّمنا الثاني وإن كان خفيا - على الأول - وإن كان جليا, لأن العبرة بقوة الأثر دون الجلاء والظهور)[1341].

قال الطوفي: (هذه جملةٌ صالحة من كلامه بمعناه، وهو - كما تراه - جيدٌ حسنٌ لا غبارَ عليه، فظهر منه أنَّ الأصوليين لم يفهموا مقصودَهم حيث ردُّوا عليهم في القول بالاستحسان، إذ قد اعترفوا بأنهم يعنون به أقوى القياسين وأظهرَهما أثرا.

قلت: وهكذا حكى ابن المعمار البغدادي من أصحابنا، قال: الاستحسان حجة عند أبي حنيفة, وفي كونه حجة عند أحمد قولان, وحقيقته أنه تَرْكُ قياسٍ إلى قياسٍ هو أقوى منه. ثم قال بعد: ومقتضى كلامِ أحمد أنَّ الاستحسان هو العدولُ عن موجب القياس إلى دليلٍ هو أقوى منه.

... وقد بان بهذا أنَّ الاستحسان: تركُ مقتضى القياس إلى دليلٍ أقوى، أعم من قولهم: ترك أحد القياسين إلى الآخر)[1342].

قلت: وقد بين هذا صدرُ الشريعة في "التنقيح" مع شرحه "التوضيح" حيث قال: (القياسُ جليٌّ وخفي، فالخفي يسمى بالاستحسان, لكنه أعمُّ من القياس الخفي) فإنَّ كلَّ قياسٍ خفيٍّ استحسانٌ, وليس كلُّ استحسانٍ قياسًا خفيا, لأنَّ الاستحسان قد يُطلَق على غير القياس الخفي أيضا كما ذكر في المتن, لكن الغالب في كتب أصحابنا أنه إذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي[1343], (وهو **دليلٌ** يقابل القياس الجليَّ الذي يسبق إليه الأفهام), هذا تفسيرُ الاستحسان, وبعضُ الناس تحيروا في تعريفه، وتعريفُه الصحيح هذا، وهو أنه **دليلٌ يقع في مقابلة القياس الجلي** اهـ[1344].

وقال ابن تيمية: (أما الاستحسان فالمشهور من معانيه أنه مخالفة القياسِ لدليل)[1345].

(1341) شرح مختصر الروضة 199/3 - 200

(1342) السابق 201/3 - 203

(1343) ولهذا قال صدر الشريعة في "التوضيح" : (واعلم أنا إذا ذكرنا القياسَ نريد به القياس الجلي, وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياسَ الخفي, فلا تنس هذا الاصطلاح). التوضيح مع التلويح 164/2

(1344) التوضيح مع التلويح 161/2 - 162

(1345) جامع المسائل 163/2

قال مقيده: بقي أن في عبارة البزدوي المنقولة ما يحتاج إلى بيان, وهو قوله (إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل، وأن العمل بالآخر جائز) فقد قال شارحه عبد العزيز البخاري: (ظاهرُ هذا الكلام يُوهِم أنَّ العمل بالقياس الذي عارضه استحسانٌ جائز لكن العمل بالاستحسان أولى، وأن العمل بالطرد جائز، وإن كان الأثر أي العمل بالمؤثر أولى من العمل بالطرد, وليس كذلك, فإنَّ شمس الأئمة - رحمه الله - ذكر في أصول الفقه أنَّ بعض المتأخرين من أصحابنا ظنَّ أنَّ العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان, وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر، وقال: العمل بالمؤثر أولى، وإن كان العمل بالطرد جائزا, قال شمس الأئمة: وهذا وهم عندي, فإن اللفظ المذكور في عامة الكتب (إلا أنا تركنا هذا القياس), والمتروك لا يجوز العمل به, وربما قيل (إلا أني أستقبح ذلك), وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحُه يكون كفرا, فعرفنا أنَّ القياسَ متروكٌ في معارضة الاستحسان أصلا، وأنَّ الأضعفَ يسقط في مقابلة الأقوى.

وقد ذكر الشيخ – يعني البزدوي – بعده بأسطر ما يوافق هذا حيث قال: (فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير) وقال: (فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه), وهكذا حكم الطرد مع الأثر, فإن الطرد ليس بحجة, والأثر حجة, فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة, بل العمل بالأثر واجب[1346]، والطرد بمقابلته ساقط، وهذا هو الحكم في كل معارضة, فإنَّ الدليلين إذا تعارضا, وظهر لأحدهما رجحانٌ على الآخر, وجب العملُ به وسقط الآخر أصلا, فكذلك في القياس مع الاستحسان, وإذا ثبت هذا كان المراد من قوله (إنه الوجه الأولى في العمل به) أنه هو الوجه المأخوذ به دون غيره، ومن قوله (إن العمل بالآخر جائز) أن العمل بالقياس جائزٌ عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو أقوى منه، وكذلك هذا في الطرد مع الأثر, يعني إذا لم يعارض الطردَ أثرٌ جاز العملُ به إذا كان ملائما، وإذا ظهر الأثر فالمعمول هو الأثرُ, والطردُ ساقط، وكان الحمل على ما ذكرنا - وإن كان خلافَ ظاهرِ اللفظ - أولى من حمله على المناقضة)[1347].

(1346) وقد تقدم قريبا قولُ أبي زيد الدبوسي: (والأخذُ واجبٌ بالراجح منهما).

(1347) كشف الأسرار 4/4 - 5

ولهذا قال السعد في "التلويح" : (الصحيح أنَّ معنى الرجحانِ هاهنا: تعيُّنُ العمل بالراجح وتركِ العمل بالمرجوح، وظاهرُ كلام فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - أنه الأولوية, حتى يجوز العمل بالمرجوح)[1348].

وقد بين شارح البزدوي أنَّ كلامه يتعين حمله على وجوب العمل بالراجح لا أولويته بمعناها المتبادر, وإلا ناقض آخرُ كلامِه أولَه, ثم هذا هو قضية إجماعهم على وجوب العمل بالراجح كما سلف نقلُه, ولهذا قال الشاطبي: (إن الدليل هو المتَّبَعُ, فحيثما صار صير إليه، ومتى ما ترجَّح للمجتهد أحدُ الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وَجَبَ التعويلُ عليه وإلغاءُ ما سواه، على ما هو مُقرَّرٌ في الأصول)[1349].

قلت: فالحاصل أنَّ الاستحسان عندهم هو العدولُ عن القياسِ في المسألةِ لدليلٍ أقوى, وهذا المعنى لا منازعة في كونه صحيحا.

ولهذا قال ابن السمعاني: (إن كان الاستحسان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياسٍ أقوى من قياس, فلا معنى لتسميتهم ذلك استحسانا, وإن كان هذا النوع استحسانا, فكلُّ الشرعِ استحسانٌ, فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أنَّ مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية, فإنَّ الاستحسانَ على الوجه الذي ظنه بعضُ أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به[1350], والذي يقولونه لتفسير مذهبهم: إنه العدولُ في الحكم من دليلٍ إلى دليلٍ هو أقوى منه, فهذا لا ننكره, لكن هذا الاسم لا نعرفه اسما لما يقال به لمثل هذا الدليل.

قال: وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية, وهي تسميةٌ لا يمكن حَدُّها بحدٍّ صحيح تختص به, وأما تفسيرُهم الذي يفسرونه فنحن قائلون بذلك, وليس مما يتحصل فيه خلاف... وليس

(1348) التلويح 164/2

(1349) الاعتصام 57/3

(1350) قال الزركشي في بعض المباحث من "تشنيف المسامع" 272/1 : (والخلاف على هذه الحالة حكاه ابن السمعاني في "القواطع", وهو عمدةٌ في الحكاية عن الحنفية، لكونه كان حنفيا ثم تشفع) اهـ. وقال ابن خلكان في ترجمته من "وفيات الأعيان" 211/3 : (كان حنفيَّ المذهب متعينا عند أئمتهم، فحج في سنة اثنتين وستين وأربعمائة وظهر له بالحجاز ما اقتضى انتقالَه إلى مذهب الإمام الشافعي، ﷺ، فلما عاد إلى مرو لقي بسبب انتقاله محنا وتعصبا شديدا، فصبر على ذلك، وصار إمام الشافعية بعد ذلك يدرس ويفتي، وصنف في مذهب الشافعي ﷺ وفي غيره من العلوم تصانيف كثيرة) اهـ. (ز)

هذا اللفظ بممتنعٍ في بعض المواضع, وإنما المستنكَر أن يُجعل ذلك أصلا من الأصول تبنى عليه الأحكام, ويخالف بينه وبين سائر الأدلة)[1351].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (وأما من عرفه كاللخمي[1352] في "التبصرة" بأنه: كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدُهما أقوى بها شبها أو أقرب إليها, والآخر أبعد, فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على الأصل البعيد لجريان عرفه, أو ضرب من المصلحة, أو خوف مفسدة, أو ضرب من الضرر، كما نقله التسولي في الرهن، وكذلك من عرفه بأنه: العدول عن قياس إلى قياس أقوى، أو تخصيص قياس بأقوى منه؛ كتخصيص العرايا من منع بيع الرطب بالتمر، وهو معنى قول ابن العربي في "الأحكام" : اتفق المالكية والحنفية على أنَّ الاستحسان الأخذ بأقوى الدليلين, ونحوه للباجي, فهذا مقبولٌ اتفاقا ممن يقول بالقياس)[1353].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (وإذا كان الاستحسانُ ترجيحَ أحدِ الدليلين المتعارضين فيما يتراءى للمجتهد أو الناظر لا ينبغي أن يجري في صحته اختلافٌ بين أهل العلم)[1354].

ولهذا قال الشيخ عبد الله دراز عند أول مسألة الاستحسان في كلام الشاطبي: (لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدولُ عن قياسٍ إلى قياس أقوى، ومنها تخصيصُ قياسٍ بأقوى منه، وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس دليلا شرعيا زائدا، ومنها: دليلٌ ينقدح في ذهن المجتهد يَعسُر عليه التعبيرُ عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه، فباطل أن يكون دليلا، وإن كان على أنه ثابت متحقق، فليس بزائد عن الأدلة، ومنها: العدولُ عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، كدخول الحمام، والشرب من السقاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء، فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام، فقد ثبت الحكمُ بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكارٍ منهم

(1351) قواطع الأدلة 520/4 - 522

(1352) أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي. فقيه مالكي، قيرواني الأصل. نزل صفاقس وتوفي بها. ظهر في أيامه. وطارت فتاويه. قال القاضي عياض: (وكان أبو الحسن فقيها فاضلا دينا مفتيا متفننا، ذا حظ من الأدب والحديث، جيد النظر، حسن الفقه، جيد الفهم. وكان فقيه وقته، أبعد الناس صيتا في بلده. وبقي بعد أصحابه، فحاز رئاسة بلاد إفريقية جملة. قال: وله تعليق كبير على المدونة سماه بـ"التبصرة"، مفيد حسن، وهو مغرى بتخريج الخلاف في المذهب واستقراء الأقوال، وربما اتبع نظرَه فخالف المذهب فيما ترجح عنده, فخرجت اختياراته في الكثير عن قواعد المذهب. وكان حسنَ الخلق مشهور المذهب، توفي سنة ثمان وسبعين (478) رحمه الله). ترتيب المدارك 109/8 , والأعلام للزركلي 328/4

(1353) الفكر السامي 149/1 - 150

(1354) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 83)



فإجماع، وإن كانت غيره عادة، فإن كان نصا أو قياسا مما ثبتت حجيته، فقد ثبت بذلك, كالأمثلة التي ذكرها المؤلِّف من القرض والعرية وجمع الصلاتين، وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس، وبه تعلم ما في قوله: "هذا نمطٌ من الأدلة ... إلخ"، وقوله: "وله في الشرع أمثلة ... إلخ" الذي يفيد ظاهرُه أن هذه المواضع مما فيه تقديمُ الاستدلال المرسل على القياس، وليس كذلك, إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئا آخر لم يثبت حجيته، فهو مردود، قال الباجي: "الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين، كتخصيص بيع رطب العرايا من بيع الرطب بالتمر"، قال: "وهذا هو الدليل، فإن سموه استحسانا، فلا مشاحة في التسمية"... قال ابن الحاجب: "لا يتحقق استحسانٌ مختلَف فيه"، وتبعه على ذلك مَن بعدَه)[1355].

وقال السعد: (والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع, إذ ليس النزاعُ في التسمية, لأنه اصطلاح)[1356].

قال: (وبعدما استقَرَّتِ الآراءُ على أنه اسمٌ لدليلٍ متفَق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياسٍ تسبق إليه الأفهامُ حتى لا يُطلَقُ على نفسِ الدليل من غير مقابلة, فهو حجة عند الجميع من غير تصوُّرِ خلاف, ثم إنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة, كما غلب اسمُ القياس على القياس الجلي, تمييزا بين القياسين)[1357].

وقال الإسنوي في "نهاية السول" : (وقد تلخص من هذه المسألة أنَّ الحقَّ ما قاله ابنُ الحاجب، وأشار إليه الآمديُّ أنه لا يتحقق استحسانٌ مختلَفٌ فيه)[1358].

قلت: هذا من حيث التأصيل والتقسيم الأصولي, ثم قد يجري الخلاف بين الفقهاء عند التفريع[1359], ولهذا قال الشيرازي في "اللمع" : (إن كان الاستحسان تخصيصَ بعضِ الجملة من الجملة بدليلٍ يَخُصُّها أو الحكم بأقوى الدليلين, فهذا مما لا يُنكِره أحد, فيسقط الخلافُ في المسألة, ويحصُل الخلافُ في أعيان الأدلة التي يزعمون أنها أدلةٌ خَصُّوا بها الجملة أو دليل أقوى من دليل)[1360].

(1355) الموافقات 193/5

(1356) التلويح 162/2

(1357) السابق 163/2

(1358) نهاية السول (ص 367) ط الكتب العلمية.

(1359) وانظر: ضوابط المصلحة (ص 245)

(1360) اللمع (ص 121)



قلت: وهذا يعزز ما قررناه سابقا, وهو أن الاختلاف في التفريع لا يستلزم اختلافا في الأصول, ولهذا فإن الحافظ ابن عبد البر الذي نقلنا طرفا صالحا من كلامه في حجية السنة وإن خالفت غيرها من الأصول إذ كل سنة أصل بذاتها, مع تقريره لهذا الأصل فإنه قد اعترض سنة معيَّنة بأنها خالفت أصولا مُجمَعا عليها, وهذه السنة هي ما أخرجه الترمذي في "سننه" عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "الظهر يركب إذا كان مرهونا, ولبن الدر يشرب إذا كان مرهونا, وعلى الذي يركب ويشرب نفقته". قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عامر الشعبي عن أبي هريرة, وقد روى غير واحد هذا الحديث عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا, والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم, وهو قول أحمد وإسحق, وقال بعض أهل العلم: ليس له أن ينتفع من الرهن بشيء).

قال صاحب "تحفة الأحوذي" : (وفيه حجة لمن قال: يجوز للمرتهن الانتفاعُ بالرهن إذا قام بمصلحته ولو لم يأذن له المالك, وهو قولُ أحمد وإسحاق, وطائفة قالوا أينتفع المرتهن من الرهن بالركوب والحلب بقدر النفقة ولا ينتفع بغيرهما, لمفهوم الحديث, وأما دعوى الإجمال فقد دل بمنطوقه على إباحة الانتفاع في مقابلة الانفاق, وهذا يختص بالمرتهن, لأن الحديث وإن كان مجملا لكنه يختص بالمرتهن, لأن انتفاع الراهن بالمرهون لكونه مالك رقبته لا لكونه منفقا عليه بخلاف المرتهن.

وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشيء, وتأولوا الحديثَ لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين:

أحدهما: التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه.

والثاني: تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة.

قال بن عبد البر: هذا الحديثُ عند جمهور الفقهاء يرده أصولٌ مُجمَعٌ عليها وآثارٌ ثابتة لا يُختلَف في صحتها, ويدل على نسخه حديثُ بنِ عمر: "لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه". رواه البخاري. انتهى.

وقال الشافعي: يشبه أن يكون المرادُ من رهن ذات در وظهر لم يمنع الراهن من درها وظهرها, فهي محلوبة ومركوبة له كما كانت قبل الرهن, واعترضه الطحاوي بما رواه هشيم عن زكريا في هذا الحديث ولفظه: "إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها" الحديث, قال: فتعين أن المراد المرتهن لا الراهن, ثم أجاب عن الحديث بأنه محمولٌ على أنه كان قبل تحريم



الربا, فلما حرم الربا ارتفع ما أبيح في هذا للمرتهن, وتُعقب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال, والتاريخ في هذا متعذر, والجمعُ بين الأحاديث ممكن.

وقد ذهب الأوزاعي والليث وأبو ثور إلى حمله على ما إذا امتنع الراهن من الإنفاق على المرهون, فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق على الحيوان حفظا لحياته ولإبقاء المالية فيه, وجعل له في مقابلة نفقته الانتفاع بالركوب أو بشرب اللبن بشرط ألا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه, وهي من جملة مسائل الظفر, كذا أفاد الحافظ في "فتح الباري".

قلت: حملُ الحديث على ما إذا امتنع الراهن من الإنفاق على المرهون خلافُ الظاهر, وقال في "سبل السلام" : إنه تقييدٌ للحديث بما لم يُقيِّد به الشارع. وأما قولُ بن عبد البر: يدل على نسخه حديث بن عمر: "لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه" ففيه ما قال الحافظ في جواب الطحاوي مِن أنَّ النسخ لا يثبت بالاحتمال, والتاريخ في هذا متعذر, والجمع بين الحديثين ممكن, وقال في "السبل" : أما النسخ فلا بد له من معرفة التاريخ, على أنه لا يحمل عليه إلا إذا تعذر الجمع, ولا تعذر هنا, إذ يُخَصُّ عمومُ النهي بالمرهونة انتهى.

وأما قولُه بأنَّ الحديثَ يرده أصولٌ مُجمَعٌ عليها وآثار ثابتة ففيه أنَّ هذا الحديثَ أيضا أصلٌ من أصول الشريعة, والجمعُ بين هذا الأصل وتلك الأصول المجمع عليها وتلك الآثار الثابتة التي أشار إليها ممكن.

وأما قول الجمهور بأن الحديث ورد على خلاف القياس من وجهين الخ, ففيه ما قال الحافظ بن القيم في "أعلام الموقعين" : ومن ذلك قولُ بعضهم إن الحديث الصحيح وهو قوله "الرهن مركوب ومحلوب, وعلى الذي يركب ويحلب النفقة" على خلاف القياس, فإنه جَوَّز لغير المالك أن يركب الدابة ويحلبها وضمنه ذلك بالنفقة, فهو مخالف للقياس من وجهين, والصواب ما دل عليه الحديث, وقواعدُ الشريعة وأصولُها لا تقتضي سواه, فإنَّ الرهن إذا كان حيوانا فهو محترم في نفسه لحق الله سبحانه, وللمالك فيه حق الملك, وللمرتهن حق الوثيقة, وقد شرع الله سبحانه الرهن مقبوضا بيد المرتهن, فإذا كان بيده فلم يركبه ولم يحلبه ذهب نفعه باطلا, وإن مكن صاحبه من ركوبه خرج عن يده وتوثيقه, وإن كلف صاحبه كل وقت أن يأتي يأخذ لبنه شق عليه غاية المشقة, ولا سيما مع بعد المسافة, وإن كلف المرتهن بيع اللبن وحفظ ثمنه للراهن شق عليه, فكان بمقتضى العدل والقياس ومصلحة الراهن والمرتهن والحيوان أن يستوفي المرتهن منفعة الركوب والحلب ويعوض عنهما بالنفقة, ففي هذا جمعٌ بين المصلحتين وتوفير الحقين, فإنَّ نفقة الحيوان واجبةٌ على صاحبه, والمرتهن إذا أنفق عليه أدى



عنه واجبا وله فيه حق, فله أن يرجع ببدله, ومنفعة الركوب والحلب يصح أن يكونا بدلا, فأخذها خيرٌ من أن تهدر على صاحبها باطلا, ويلزم بعوض ما أنفق المرتهن, وإن قيل للمرتهن: لا رجوع لك, كان في ذلك إضرارٌ به, ولم تسمح نفسه بالنفقة على الحيوان, فكان ما جاءت به الشريعة هو الغاية التي ما فوقها في العدل والحكمة والمصلحة شيء يختار, ثم ذكر بن القيم كلاما حسنا مفيدا من شاء الوقوف عليه فليرجع إلى "الأعلام".

وقال القاضي الشوكاني في "النيل" : ويُجاب عن دعوى مخالفة هذا الحديث الصحيح للأصول بأنَّ السنة الصحيحة من جملة الأصول, فلا ترد إلا بمعارِضٍ أرجحَ منها بعد تعذر الجمع, وعن حديث بن عمر بأنه عامٌّ وحديث الباب خاص, فيبنى العام على الخاص, والنسخ لا يثبت إلا بدليل يقضي بتأخر الناسخ على وجه يتعذر معه الجمع, لا بمجرد الاحتمال مع الإمكان, انتهى كلام الشوكاني.

فالحاصلُ أنَّ حديثَ الباب صحيحٌ محكَم, ليس بمنسوخ, ولا يرده أصلٌ من أصول الشريعة ولا أثر من الآثار الثابتة, وهو دليلٌ صريح في جواز الركوب على الدابة المرهونة بنفقتها وشرب لبن الدر المرهونة بنفقتها, وهو قول أحمد وإسحاق كما ذكره الترمذي, وأما قياس الأرض المرهونة على الدابة المرهونة والدر المرهونة فقياسٌ مع الفارق, هذا ما عندي, والله تعالى أعلم) انتهى كلام صاحب "التحفة" [1361].

قلت: ثم الذي يظهر بعد إمعان النظر في مسمى الاستحسان أنه ليس دليلا, بل هو تصرُّفٌ للفقيه, فالمسمى استحسانا هو عدول الفقيه بالمسألة عن حكم نظائرها فيما يظهر إلى حكم آخر, فإن كان للفقيه دليلٌ على الفرق المؤثر كان استحسانا شرعيا صحيحا, والخلاف معه عندئذ في التسمية فحسب, وهو لا يضر, ولهذا قال ابن السبكي: (عرفتَ أنَّ الخلافَ لفظيٌّ راجعٌ إلى نفس التسمية، وأنَّ المنكَر عندنا إنما هو جعلُ الاستحسان أصلًا من أصول الشريعة مغايرا لسائر الأدلة, وأما استعمالُ لفظ الاستحسان فلسنا ننكره) [1362], وإن لم يكن له دليل صحيح, كان استحسانا فاسدا, والخلاف معه في التسمية والمعنى, وعلى هذا فما صح من الاستحسان ليس هو دليلا كما سبق وإنما هو ضربٌ من ضروب الاستدلال, وكلُّ استدلال شرعي حاصلُه: إثباتُ لزومِ المطلوب لنصوص الشريعة, وهذه الكليةُ قاضيةٌ على جميع الاستحسانات, ولهذا قال العضد الإيجي بعد تقريره أن الاستحسان ليس شيئا زائدا على

(1361) تحفة الأحوذي 385/4 - 387

(1362) رفع الحاجب 524/4

الأصول الأربعة: (فإذا أظهر الخصمُ استحسانا يصلح محلا للنزاع, قلنا له في نفيه: إنه لا دليلَ يدل عليه, فوجب نفيُه[1363], لِمَا عَلِمْتَ أنَّ عدمَ الدليل في نفي الأحكام الشرعية مُدْرَكٌ شرعي)[1364].

ويؤيد هذا أنهم قد ذكروا أقسامَ الاستحسان من حيث مدركه وطريق ثبوته, فقال القاضي أبو يعلى في "العدة" : (والحجة التي يرجع إليها في الاستحسان فهي الكتابُ تارةً، والسنة أخرى، والإجماع ثالثة)[1365].

وقال البزدوي: (للاستحسان أقسام, وهو ما ثبت بالأثر, مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي, ومنه ما ثبت بالإجماع, وهو الاستصناع، ومنه ما ثبت بالضرورة، وهو تطهير الحياض والآبار والأواني)[1366].

قال ابن تيمية: (إذا أبدوا معنًى يقتضي التخصيصَ مثل الحاجة، قيل: هذا يقول به جميعُ الأمة، بل جميعُ علماء السنة، مثل إباحة الميتة للمضطر للضرورة، وصلاة المريض قاعدا للحاجة، ونحو ذلك)[1367].

(1363) قال أبو بكر القفال الشاشي: (إنَّ معقولا عند أهل النظر أنَّ كلَّ قولٍ لم يُسنَد إلى دليل فهو منقوض). [محاسن الشريعة (ص 20)]

وقال الجويني: (أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولا بغير دليل أو أمارة منصوبةٍ شرعا, فالذي يتمسك به باطل). [التلخيص 314/3]

وقال السيوطي: (كلُّ قولٍ لا دليلَ عليه، فإنه مردودٌ لا يُعتَدُّ به). [جزيل المواهب في اختلاف المذاهب (ص 45)]

وقال ابن تيمية: (لا يلزم مِن عدم الدليلِ عدمُ المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدمُ اللازم، لأنَّ الدليل هو الملزوم، إلا أن تكون الملازمة من الجانبين، بحيث يكون كلٌّ من الأمرين لازما للآخر ملزوما له، كالحكم الشرعي والدليل الشرعي، فإنه إذا ثبت الدليلُ الشرعي ثبت الحكمُ الشرعي، وإذا ثبت الحكم الشرعي فلا بد له من دليلٍ شرعي, فلما كان التلازم من الجانبين جاز الاستدلالُ بثبوتِ كلٍّ منها على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه). [جامع المسائل 286/2]

ولهذا ذكر مِن مسالك نفي الحكم: (أن يقال: الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليله، والدليل منتف، فلا يثبت. وهذا يسمى حصر المدارك ونفيها، وهذا مضمونه أن ثبوت الحكم في حقنا بدون دليل منتف، والدليل منتف، فينتفي الحكم، وإذا انتفى أحدُ النقيضين ثبت الآخر. والدليلُ وإن كان لا ينعكس، بل قد يَثبُت الشيءُ بدون دليله، فهذا مما ليس علينا معرفتُه. وأما الأحكامُ التي هي الأمرُ والنهي، التي علينا أن نعرفها، فلا تثبت بدون دليلها). [جامع المسائل 284/2]

وقال الشهاب المرجاني: (إنَّ الحكمَ الشرعي ينتفي بانتفاء مُدْرَكِه, وهو الأدلة الأربعة). [ناظورة الحق (ص 409)]

(1364) شرح مختصر ابن الحاجب للإيجي 576/3

(1365) العدة 1607/5

(1366) كشف الأسرار 5/4 - 6

(1367) جامع المسائل 178/2



فيتحصل أن ما سمي استحسانا ليس شيئا زائدا على ما عُهِد من أدلة الشريعة المتفَق عليها.

قال السعد في حاشيته على العضد: (اعلم أن الذي استقر عليه رأيُ المتأخرين هو أنَّ الاستحسانَ عبارةٌ عن دليلٍ يقابل القياسَ الجلي الذي تسبق إليه الأفهام, وهو حجة, لأنَّ ثبوتَه بالدلائل التي هي حجةٌ إجماعا, لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان, وإما بالإجماع كالاستصناع, وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار, وإما بالقياس الخفي وأمثلته كثيرة, والمرادُ بالاستحسان في الغالب قياسٌ خفي يقابل قياسا جليا, وأنت خبيرٌ بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذُكِر من الأدلة)[1368].

وقال ابن تيمية: (إن كان مورد الاستحسان هو أيضا معنًى ظنه مناسبا أو مشابها, فإنه يحتاج حينئذ إلى أن يُثبِت ذلك بالأدلة الدالة على تأثير ذلك الوصف، فلا يكون قد ترك القياسَ إلا لقياسٍ أقوى منه، لاختصاص صورة الاستحسان بما يُوجب الفرقَ بينها وبين غيرها، فلا يكون حينئذ لنا استحسانٌ يَخرُج عن نصٍّ أو قياس)[1369].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (إنَّ الاستحسانَ لا يكون إلا بمستحسِن، وهو إما العقلُ أو الشرع, أما الشرعُ فاستحسانُه واستقباحُه قد فُرِغ منهما، لأنَّ الأدلة اقتضت ذلك، فلا فائدةَ لتسميته استحسانا، ولا لوضعِ ترجمةٍ له زائدةٍ على الكتاب والسنة والإجماع وما ينشأ عنهما من القياس والاستدلال, فلم يبق إلا العقل هو المستحسن، فإن كان بدليلٍ فلا فائدة لهذه التسمية، لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تُستحسَن)[1370].

قلت: والبدعة بنت الهوى, ولهذا قال ابن رشد: (وأما العدولُ عن مقتضى القياس في موضعٍ من المواضع استحسانا لمعنًى لا تأثيرَ له في الحكم، فهو مما لا يجوز بإجماع, لأنه من الحكم بالهوى المحرَّمِ بنصِّ التنزيل، قال عز وجل: {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} الآية)[1371].

(1368) حاشية السعد على الشرح العضدي 576/3 - 577

(1369) جامع المسائل 197/2

(1370) الاعتصام 44/3

(1371) البيان والتحصيل 157/4

ولذلك قال أبو بكر الرازي الجصاص في "الفصول" : (جميعُ ما يقول فيه أصحابُنا بالاستحسان فإنهم إنما قالوه مقرونا بدلائله وحججه, لا على جهة الشهوة واتباع الهوى)[1372] .

وعلى هذا فلا يجوز العدولُ عن القياس إلا في محلٍّ ظهر فيه فرقٌ مؤثر يمنع طردَ القياس, قال ابن تيمية: (وهذا معنى قولِ إياس بن معاوية[1373] : "قِسْ للقضاء ما استقام القياس، فإذا فسد فاستحسِن", فأمر بمخالفة القياس إذا تغير الأمرُ بحصولِ مفاسدَ تمنع القياس. وأحمد قال بالاستحسان لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها، وهذا من باب تخصيص العلة للفارق المؤثِّر، وهذا حقٌّ[1374] , وأنكر الاستحسانَ إذا خُصَّت العلة من غير

(1372) الفصول في الأصول 226/4

(1373) قال الذهبي في سير النبلاء 5/ 155 : (إياس بن معاوية أبو واثلة المزني قاضي البصرة، العلامة، أبو واثلة... كان يضرب به المثل في الذكاء، والدهاء، والسؤدد، والعقل... واستوعب شيخنا المزي أخبارَه في "تهذيبه"، وابن عساكر قبله. توفي: سنة إحدى وعشرين ومائة، كهلا).

(1374) قال الغزالي في "شفاء الغليل" (ص 458) : (تخلف الحكم عن العلة مع وجوده هو الملقب بالنقض أو تخصيص العلة). وقال القرافي في "شرح المحصول" 1938/5 : (تخصيص العلة: عبارة عن وجودها في صورةٍ فأكثر بدون حكمها، وهو المسمى بالنقض على العلة). وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" 434/1 : (لا معنى لتخصيص العلة إلا وجود حكمها في بعض صور وجودها دون بعض، وهو عدمُ الاطراد). وقال الغزالي في "المستصفى" (ص 332) : (مسألة: اختلفوا في تخصيص العلة، ومعناه أنَّ فقدَ الحكمِ مع وجود العلة يبين فسادَ العلة وانتقاضها أو يبقيها علة ولكن يُخصصها بما وراءَ موقعها).

وقال ابن تيمية: (مسمى العلة قد يعنى به العلة الموجبة, وهي التامة التي يمتنع تخلُّفُ الحكم عنها, فهذه لا يُتصور تخصيصُها, ومتى انتقضت فسدت, ويدخل فيها ما يسمى جزءَ العلة؛ وشرط الحكم؛ وعدم المانع, فسائرُ ما يتوقف الحكمُ عليه يدخل فيها, وقد يعنى بالعلة: ما كان مقتضيا للحكم, يعني: أنَّ فيه معنًى يقتضي الحكمَ ويطلبه, وإن لم يكن موجبا فيمتنع تخلف الحكم عنه, فهذه قد يقف حكمُها على ثبوت شروطٍ وانتفاء موانع, فإذا تخصصت فكان تخلُّفُ الحكم عنها لفقدان شرط أو وجود مانع لم يقدح فيها, وعلى هذا فينجبر النقضُ بالفرق, وإن كان التخلف عنها لا لفوات شرط ولا وجود مانع كان ذلك دليلا على أنها ليست بعلة؛ إذ هي بهذا التقدير علةٌ تامة إذا قدر أنها جميعها بشروطها وعدم موانعها موجودة حكما, والعلة التامة يمتنع تخلف الحكم عنها, فتخلفه يدل على أنها ليست علة تامة). مجموع الفتاوى 167/20 - 168

وقال في موضع آخر: (التحقيق في هذا الباب أن العلة تقال على العلة التامة، وهي المستلزمة لمعلولها، فهذه متى انتقضت بطلت بالاتفاق, وتقال على العلة المقتضية، وتسمى المؤثرة, ويسمى السبب دالا ودليل العلة ونحو ذلك. فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثر يفرق فيه بين صورة النقض وغيرها من الصور لم تفسد. ثم إذا كانت صورة الفرع التي هي صورة النزاع في معنى صورة النقض ألحقت بها، وإن كانت في معنى صورة الأصل ألحقت بها. فمن قال: إن العلة لا يجوز تخصيصُها مطلقا لا لفوات شرط ولا لوجود مانع, فهذا مخطئ قطعا، وقولُه مخالف لإجماع السلف كلِّهم الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم كلُّهم يقولون بتخصيص العلة لمعنًى يوجب الفرق، وكلامُهم في ذلك أكثرُ من أن يُحصَر. وهذا معنى قولِ من قال: تخصيصُها مذهبُ الأئمة الأربعة). جامع المسائل 185/2 - 186

فارقٍ مؤثر، ولذا قال: "يَدَعون القياسَ الذي هو حقٌّ عندهم للاستحسان"، وهذا أيضا هو الاستحسانُ الذي أنكره الشافعيُّ وغيرُه، وهو منكَرٌ كما أنكروه, فإنَّ هذا الاستحسانَ وما عدل عنه من القياس المخالِف له يقتضي فرقا وجمعا بين الصورتين بلا دليلٍ شرعي، بل بالرأي الذي لا يستند إلى بيانِ الله ورسوله وأمر الله ورسوله، فهو ليس له وضعُ الشرع أبدا، وقد قال تعالى: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ}[1375].

ولهذا قال الزركشي في الاستحسان: (وقد نوزع في ذكره في جملة الأدلة بأنَّ الاستحسانَ العقلي لا مجالَ له في الشرع، والاستحسانُ الشرعي لا يخرج عما ذكرناه، فما وجهُ ذكره؟ ... ولهذا قال الشافعي: القول بالاستحسان باطل، فإنه لا ينبئ عن انتحال مذهبٍ بحجةٍ شرعية، وما اقتضته الحجةُ الشرعية هو الدينُ سواء استحسنته نفسُه أم لا)[1376].

قال الإمام الشافعي في "الأم" : (أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتى في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال: أستحسن, فلا بد أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحسن خلافه, فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن, فيقال في الشيء الواحد بضروبٍ من الحكم والفتيا, فإن كان هذا جائزا عندهم فقد أهملوا أنفسَهم فحكموا حيث شاءوا, وإن كان ضيقا فلا يجوز أن يدخلوا فيه, وإن قال الذي يرى منهم تركَ القياس: بل على الناس اتباعُ ما قلت, قيل له: مَن أمر بطاعتك حتى يكون على الناس اتباعُك؟ أوَ رأيتَ إن ادعى عليك غيرُك هذا, أتطيعه أم تقول لا أطيع إلا من أُمِرْتُ بطاعته؟ فكذلك لا طاعة لك على أحدٍ وإنما الطاعةُ لمن أمر اللهُ أو رسولُه بطاعته, والحق فيما أمر اللهُ ورسوله باتباعه ودل اللهُ ورسوله عليه نصا أو استنباطا بدلائل)[1377].

ولهذا قال الجويني: (نقول لكل مُستحسِن: بم تنكر على من يستحسن ضِدَّ ما استحسنْتَ؟ فلا يجد له مدفعا, فإنْ سلك طُرُقَ الترجيحِ والاستدلال، فقد خرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل)[1378].

قلت: فدار الأمر وعاد إلى الحجة والدليل, و"أل" في قولنا (الدليل) عهدية نعني بها الدليلَ المتفق عليه, وأنواعُه الأربعة المشهورة, وكلامُ الشافعي بناءٌ على أن الاستحسان خارج عن

(1375) جامع المسائل 195/2 - 196

(1376) البحر المحيط 95/8

(1377) الأم 316/7

(1378) التلخيص 314/3



نطاق الدليل, قال ابن عاشور: (وأحسب أنَّ الشافعي قد قال هذه الكلمة بعد أن تطلَّب بيانَ المرادِ من الاستحسان عندما ذكروه في أدلة الفروع, وبعد أن عرضهم به على عِداد أسماء الأدلة المتعارَفة في الأصول والجدل فلم يجد مقنعا, فجزم بأنه عُذْرٌ اعتذر به المخالفون حين عجزوا عن الاستدلال, فلذلك قال ما قال)(1379).

ثم إذا ظهر رجحانُ الاستحسانِ في فرعٍ ما, ولاح دليلُه, وتعين المصيرُ إليه, ظهر كونُ القياسِ المعدول عنه قياسا فاسدَ الاعتبار, لأنه مخالفٌ لدليل الاستحسان الراجح, كما يفسدُ اعتبارُه لمخالفته الخبرَ الصحيح المرجَّح عليه اتفاقا, وهذا كما أن ما ثبت بالخبر الصحيح وادُّعي فيه مخالفته للقياس, حقيقته أنه خالف القياس الفاسد لا الصحيح, لأن الحجج الصحيحة لا تتعارض ولا تتضاد, فلا يخالف الخبرَ الصحيح إلا قياسٌ فاسد الاعتبار, ومعنى هذا أن الفرع المنصوص عليه بما يخالف قضية القياس عند بادئ الرأي قد تضمن فرقا مؤثرا خفي على الناظر, وأن إلحاق هذا الفرع بما ظهر أنه نظير له إلحاق فاسد, لأنه تسوية بين متخالفين, فالشرع ما دام قد خالف بينهما في الحكم فإنما وقع ذلك للتخالف في المعنى, سواء علمنا ذلك المعنى أم خفي علينا, قال الشيخ محمد سعيد الباني: (ما من تكليفٍ إلا وله حكمة, سواء ظهرت أو لم تظهر)(1380).

قال ابن تيمية: (وحينئذ فلا يكون الاستحسانُ الصحيحُ عدولًا عن قياسٍ صحيح، والقياسُ الصحيح لا يجوز العدولُ عنه بحال, وهذا هو الصواب، كما قد بسطناه في مصنَّف مُفرَد، بمناسبة أنه ليس في الشرع شيءٌ بخلاف القياس الصحيح أصلا(1381))(1382).

وقال أيضا: (والتحقيق في ذلك أنه إذا تعارض القياسُ والاستحسان, فإن لم يكن بينهما فرق، وإلا لَزِمَ بطلانُ أحدِهما، وهو مسألةُ تخصيص العلة بعينها, فإن لم يكن بين الصورة

(1379) حاشية التنقيح 228/2

(1380) عمدة التحقيق (ص 95)

(1381) يشير المؤلف هنا إلى "رسالة في معنى القياس"، وقد نشرت في مجموعة الرسائل الكبرى بالقاهرة 1323، ثم في مجموعة بعنوان "القياس في الشرع الإسلامي" بالقاهرة 1346، ثم في "مجموع الفتاوى" (الرياض) 504/20- 584. وعنوانها كما في العقود الدرية (ص45، ط. القاهرة 1356) : "قاعدة في تقرير القياس في مسائل عدة، والرد على من يقول: هي على خلاف القياس". وقد نقل ابن القيم في إعلام الموقعين 383/1- 401 ثم 3/2- 38 معظم هذه الرسالة مع التعليق عليها في مواضع، وأفاد بأنه هو الذي سأل شيخ الإسلام في هذا الموضوع، فأجاب عليه بهذه الرسالة. (هامش جامع المسائل)

(1382) جامع المسائل 197/2 - 198



المخصوصة وغيرها فرقٌ لَزِمَ التسوية، وحينئذ فإما أن تكون العلة باطلة، وإما أن يكون تخصيصُ تلك الصورة باطلا, وهذا هو الصواب في هذا كلِّه)[1383].

وقال أيضا: (ما قيل فيه إنه خالف القياسَ في صور الاستحسان فلا بد أن يكون قياسُه فاسدا، أو أن يكون تخصيصُه بالاستحسان فاسدا، إذا لم يكن هناك فرق مؤثر, وهذا هو الصواب في هذا الباب)[1384].

(تنبيه) : كنت قد قلت فيما تقدم: (إلا أن يُسمى تصرُّف الشارع فيها استحسانا على جهة المواضعة والاصطلاح, فقد يقال فيه: لا مشاحة), والإشارة بـ (قد) إلى احتمال المشاحة, لأنه لا يظهر وجهٌ يقتضي تخصيصَ هذا الضرب من الاستدلال بلقب "الاستحسان", ومن هنا فقد رأيتَ في أثناء البحث مَن منع هذه التسميةَ من العلماء.

وقد قال الغزالي في "المستصفى" : (لا ننكر الحكمَ بالدليل، ولكن لا ينبغي أن يُسمى بعضُ الأدلة "استحسانا")[1385], وقال في تعريف الكرخي للاستحسان بأنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص: (وهذا مما لا يُنكَر، وإنما يَرجع الاستنكارُ إلى اللفظ وتخصيصِ هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة)[1386].

وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (وأجاب المتأخرون منهم - أي الحنفية - بأن المراد من الاستحسان في كلام الفقهاء هو كلُّ دليل غير قياس جلي حتى الكتاب والسنة, وهو اصطلاحٌ غريب أجاب به في "التلويح", **والاصطلاحُ وإن كان لا مشاحَّةَ فيه إلا أنَّ مناسبةَ الاسمِ للمسمى مما يَجدُر بالمصطلِحِين اعتبارُه)**[1387].

(صحة القياس على "المعدول به عن القياس")

قال راقمه عفا الله عنه: ثم اعلم أنه مما يؤكد رجحانَ القياسِ الصحيح على الالتفات إلى المقاصد العامة والأجناس العالية للمصالح والأقيسة الكلية المعبر عنها بأقيسة الأصول[1388] - :

(1383) السابق 202/2

(1384) السابق 204/2

(1385) المستصفى (ص 173)

(1386) السابق.

(1387) حاشية التنقيح 228/2 - 229 , وانظر: ضوابط المصلحة (ص 245 - 246)

(1388) ولا تغفل هنا عما قررناه سابقا من أن كثيرا من شواهد اعتراض النصوص بالمقاصد راجعٌ إلى مسألة اعتراض خبر الواحد بقياس الأصول, وقد تبين فساد ذلك وحجية السنة مطلقا, من غير شرط ولا قيد سوى الصحة والثبوت. (ز)

ترجيحُهم لصحة القياس على المخالِف للقياس, فقد جعلوا القياسَ الجزئي مقدَّما على القياس الكلي المعبَّرِ عنه بقياس الأصول.

قال عبد العزيز البخاري في "شرح البزدوي" : (الحاصل أنَّ الشرع إذا ورد بما يخالف في نفسِه الأصولَ يجوز القياسُ عليه إذا كان له معنًى يتعداه عند عامة أصحابنا, منهم القاضي الإمام أبو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين, وإليه ذهب عامة أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين، وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس)[1389].

قلت: لأن المعدول به عن سنن القياس عندهم هو: ما لم يُعقل معناه, أو عُقل ولم يُوجَد في محل آخر, فلم يتعد حكمُه إلى غيره, والمراد بمعقولية معناه أن تدرك علته وحكمته التي شرع لها[1390], وقد قال البزدوي: (وأما الأصل إذا عارضه أصول فلا يسمى معدولا), قال شارحه: (قوله: (وأما الأصل إذا عارضه أصول) يعني إذا ثبت حكمٌ بنص، وفيه معنى معقولٌ إلا أنه يعارض ذلك الأصلَ أصولٌ أخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الأصلُ معدولا به عن القياس, أي: مخالفا له حتى جاز تعليلُه)[1391].

قال عبد العزيز البخاري فيما ما يخالف في نفسه الأصول: (وحكي عن بعض أصحابنا أنهم لم يُجَوِّزوا القياسَ عليه, وعن الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي أنه منع جوازَ القياسِ عليه إلا إذا كانت علة منصوصة مثل ما روي أنه - عليه السلام - علل سؤر الهرة بأنها من الطوافين عليكم والطوافات؛ لأن النص على العلة تنصيصٌ بوجوب القياس, أو كانت الأمة مُجمِعةً على تعليله؛ لأن الإجماع كالنص, أو كان ذلك الحكم موافقا لبعض الأصول، وإن كان مخالفا للبعض كخبر التحالُفِ عند اختلاف المتبايعين فإنه وإن كان مخالفا لقياس الأصول من وجهٍ لكنه لما كان موافقا لبعض الأصول، وهو أن ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الإجارة, وعن محمد بن شجاع البلخي أن الحكم المخالف للقياس إن ثبت بدليلٍ مقطوعٍ به جاز القياسُ عليه وإلا فلا)[1392].

(1389) كشف الأسرار 311/3

(1390) انظر: تيسير التحرير 279/3

(1391) كشف الأسرار 311/3

(1392) السابق 311/3 - 312

وقال ابن السمعاني: (يجوز القياسُ على أصلٍ مخالِفٍ في نفسه الأصولَ بعد أن يكون ذلك الأصلُ ورد به الشرع ودل عليه الدليل)[1393].

وقال أبو الوليد الباجي: (يجوز القياس على ما ورد به الخبر مخالفا للقياس. قال: والدليل على ما نقوله أنَّ ما ورد به الخبرُ أصلٌ يجب العملُ به, فجاز أن يُستنبَط منه معنًى يقاس عليه, كما يجوز ذلك إذا لم يُخالِفِ القياس)[1394].

وقال القاضي أبو يعلى: (إن ما ورد به الأثر قد صار أصلا بنفسه، فوجب القياسُ عليه، كسائر الأصول, وليس رَدُّ هذا الأصل لمخالفة تلك الأصول بأولى من رد الأصول لمخالفة هذا الأصل، فوجب إعمالُ كلٍّ واحدٍ منهما في مقتضاه وإجراؤه على حكمه)[1395].

وقال الفخر الرازي: (احتج الخصمُ بأنَّ الخبرَ يُخرج من القياس ما ورد فيه, وما عداه باقٍ على قياس الأصول, والجواب أنه إذا أخرج ما ورد فيه, ودلت أمارة على عليته, اقتضى إخراجَ ما شاركه في تلك العلة, ثم ليس بأن لا يَخرُجَ لشَبَهه بالأصول أولى من أن يخرج لشبهه بالمنصوص عليه)[1396].

وقال الزركشي: (أطلق ابن بَرهان أنَّ مذهبَ أصحابنا: جوازُ القياس على ما عُدِل فيه عن سنن القياس)[1397].

وقال الغزالي في "المستصفى" : (ما استثني عن قاعدةٍ سابقة ويتطرق إلى استثنائه معنًى، فهذا يقاس عليه كلُّ مسألةٍ دارت بين المستثنى والمستبقى وشارك المستثنى في علة الاستثناء، مثاله استثناءُ العرايا، فإنه لم يَرِدْ ناسخا لقاعدة الربا ولا هادما لها لكن استُثني للحاجة، فنقيس العنبَ على الرُّطَب؛ لأنَّا نراه في معناه)[1398].

وقال الزركشي: (ما استثني من قاعدةٍ عامة لكن المستثنى معقولُ المعنى، كبيع الرُّطَب بالتمر في العرايا، فإنه على خلاف قاعدة الربا عندنا, واقتُطِع عنها بحاجة المحاويج, وقاس جمهورُ أصحابنا العنبَ على الرطب، لأنه في معناه)[1399].

(1393) قواطع الأدلة 132/4

(1394) إحكام الفصول 649/2

(1395) العدة في أصول الفقه 1403/4 , وجامع المسائل لابن تيمية 202/2 - 203

(1396) المحصول 364/5

(1397) البحر المحيط 119/7

(1398) المستصفى (ص 326)

(1399) البحر المحيط 125/7

وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : (إذا مهد الشرع قاعدةً فسيحة عامة، واقتطع عنها طرفها وخصصه بنقيض حكم القاعدة؛ فإن لم تُعقل علةُ الاختصاص وعلامته، أو عُقلت ولم يُوجد له نظيرٌ يشاركه في المعقول - امتنع القياس, إذ لو ساغ ذلك لالتحق به كل ما في ذلك الباب، حتى لا يبقى من الأصل شيءٌ إلا ويلتحق به. وعند ذلك يبطل الاستثناء والمستثنى عنه. وإن كان المحل المخصوص بالاستثناء يشتمل على معنًى ظهر كونه داعيًا إلى التخصيص، فقد تُفرض مسئلةٌ غير منصوصٍ عليها, تدور بين أن تبقى تحت عموم القاعدة، وبين أن تلتحق بمحل الخصوص, فإن شاركت محلَّ الخصوص في السبب الداعي إلى التخصيص - التحق به، وانقطع من العموم, وإن شاركه في العلة بقي على حكم العموم. لأنه كما فهم علة القاعدة، فهم أيضًا علة الاستثناء. والدائر بين المحلين غايته: أن يشارك المخصوص في علته، ويشارك المخصوص منه أيضًا في علته، وهي العلة العامة، فيكون انجذابه إلى المخصوص من وجهين، وانجذابه إلى المخصوص منه من وجه واحد. والاعتماد على اجتماع الشبهين أولى)[1400].

وقال ابن تيمية: (صُوَرُ الاستحسانِ المعدولُ بها عن سنن القياس يُقاس عليها عند أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم إذا عُرِف المعنى الذي لأجله ثبت الحكمُ فيها, وذكروا عن أصحاب أبي حنيفة أنه لا يُقاس عليها)[1401].

قلت: بل قد رأيتَ أن عامة الحنفية يُجوزون القياس على ما خالف الأصول والقياس إذا عُقل المعنى ووُجد في محل آخر, ويفرقون بينه وبين المعدول به عن سنن القياس بأن يجعلوا الثاني ما لم يعقل معناه أو عُقل ولم يتعد, وهذا الثاني يوافقهم الجمهورُ على منع القياس فيه كما سترى.

وقال ابن تيمية أيضا: (ذهب طائفة من الفقهاء إلى أن ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه, ويحكى هذا عن أصحاب أبي حنيفة. والجمهور أنه يقاس عليه, وهذا هو الذي ذكره أصحابُ الشافعي وأحمدَ وغيرِهما. وقالوا: إنما يُنظَر إلى شروطِ القياس, فما عُلِمَت علته ألحقنا به ما شاركه في العلة سواء قيل: إنه على خلاف القياس أو لم يُقَل, وكذلك ما عُلم انتفاءُ الفارق فيه بين الأصل والفرع, والجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة, وأما إذا لم يقم دليلٌ

(1400) شفاء الغليل (ص 668 - 669) ثم أتبع ذلك بالأمثلة فانظرها.

(1401) جامع المسائل 198/2



على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس سواء قيل: إنه على وفق القياس أو خلافه, ولهذا كان الصحيحُ أنَّ العرايا يُلحَق بها ما كان في معناها)[1402].

وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" : (المعدول عن القياس إما أن يُعقل معناه، أي: يعقل المعنى الذي عدل عن القياس لأجله، أو لا.

فإن فهمنا علته، جاز أن يلحق به ما في معناه، كقياس عرية العنب على عرية الرطب, فنجيز بيع العنب بالزبيب فيما دون خمسة أوسق رخصة للناس، وتوسعة عليهم إذا احتاجوا إليه، لأن عرية الرطب لهذا المعنى ثبتت، وهو مشترك بينهما، وكقياس أكل بقية المحرمات على أكل الميتة للضرورة بجامع استبقاء النفس بذلك، ويقاس عليه المكرَه على أكلها، لأنه في معنى المضطر إلى التغذي بها بالجامع.

وإن لم تفهم علته، أي: علة المعدول عن القياس، لم نلحق به غيره، لأنَّ **معتمد الإلحاق فهم المعنى**، وحيث لا فهم، فلا قياس, وذلك كتخصيص أبي بردة - ﷺ - بإجزاء جذعة المعز في الأضحية دون غيره، وتخصيص خزيمة بن ثابت - ﷺ - بكماله بينة, أي: بإقامة شهادته مقام شهادتين... وهذه التخصيصات مما لا يُفهم معناها، فلا يلحق بها غيرُ من خُصَّ بها، وكذا التفريق بين بول الغلام والجارية; لَمَّا لم يُعقَل الفرقُ بينهما، لم يُلحَق بهما ذكورُ صغار البهائم وإناثها.

قلت: **المقصود هاهنا أنَّا حيث فهمنا المعنى، ألحقنا، وحيث لا فلا)**[1403].

على أن الأبياري قد فرق بين الصورتين الأخيرتين مع الوفاق على التخصيص وعدم التعدية, والفرق أن المعنى معقولٌ في الأولى دون الثانية, وهذا نصُّ كلامه: (ما استُثنِيَ من قاعدة عامة, وثبت اختصاصُ المستثنى بحكمه، فلا يقاس عليه غيره، إذ كيف يقاس عليه غيرُه في تعدية الحكم وفُهِم من الشرع الاختصاصُ بالمحل المستثنى, وفي القياس إبطالُ الاختصاص المفهوم من النص. وهذا ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى ما لا يعقل معناه, والقياسُ فيهما جميعا ممنوع, لِمَا عُلِم من قصد الاختصاص والاقتصار. فأما ما لا يُعقل معناه فكاختصاص خزيمة بقبول شهادته وحدَه, وأما ما يُعقل معناه فكجواز التضحية بعناق لأبي بردة بن نيار

(1402) مجموع الفتاوى 555/20

(1403) شرح مختصر الروضة 334/3 - 336 , وانظر: البحر المحيط للزركشي 125/7 - 130

نظرا إلى فقره، ولا يُلحق بذلك غيرُه, للنصِّ الثابت فيه, وهو قولُه: "تجزئك ولا تجزئ عن أحدٍ بعدَك")[1404].

ولهذا فقد جعل الغزالي من المواضع التي يمتنع فيها القياسُ على الأصل: (أن يُعقل المعنى ولكن لا يُلفى مشارِكٌ للمنصوص في المعنى, فيمتنع الإلحاق, ويجري ذلك مجرى العلة القاصرة)[1405].

قلت: وعلى هذا فيكون محلُّ الإلحاق أخصَّ مما ذكره الطوفي, فيكون الإلحاق مشروطا بدرك المعنى ووجود مشارِكِ الأصل في ذلك المعنى. وأنت ترى أن هذا مطابقٌ لما قرره عامة الحنفية كما سلف عنهم.

وبهذا يُعلم أنَّ قولَ من قال: (ما ثبت على خلاف القياس فغيرُه عليه لا يقاس)[1406] ليس على إطلاقه, لما عرفت.

ولهذا قال الزركشي في (قول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه) : (هذا إطلاقٌ مُجمَل)[1407], وقال الغزالي: (هذا مما أُطْلِق ويَحتاج إلى تفصيل)[1408].

(من قال يُطلَبُ الترجيحُ بين القياس الجزئي وقياس الأصول, ونقدُ كلامه)

قال ابن السمعاني: (والمعتمدُ أنَّ ما ورد به الخبرُ صار أصلا بنفسه, فالقياسُ عليه يكون كالقياس على سائر الأصول. فقد تعارض قياسان: قياسٌ على هذا الأصل, وقياسٌ على سائر الأصول, فكما يجوز أحدُهما يجوز الآخر, ثم على المجتهِد أن يُرجح أحدَ القياسَين على صاحبه, ويجوز أن يُرجح القياسَ على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصلُ ثبت لا بدليلٍ مقطوعٍ به, لأنَّ القياسَ على ما طريقُه يفيد العلمَ أولى من القياس على ما يفيد الظنَّ, فأما إذا كان هذا الأصلُ ثبت بدليلٍ مقطوعٍ به فقد صح القياسُ عليه ولا ترجيحَ بما قلنا, لأنَّ الكلَّ ثبت بدليلٍ يفيد العلم, فنطلُبُ الترجيحَ بدليل آخر, وهذا لأنَّ أصولَ الشرع كلَّها

(1404) التحقيق والبيان 450/3 , وانظر: البحر المحيط 124/7

(1405) شفاء الغليل (ص 642 - 643) , وانظر أيضا: (ص 654) منه.

(1406) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد الزحيلي 502/1 - 505

(1407) البحر المحيط 119/7 , وانظر: كلام الغزالي في شفاء الغليل (ص 642 - 662) فقد أطال النفس في بيان ذلك, وانظر أيضا: شرح البرهان للأبياري 449/3 - 456 .

(1408) المستصفى (ص 325)

سمعية, فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول, ويكون القياسُ على الكل واحدا)[1409].

وقد أجمله الصفيُّ الهندي فقال: (الأولى أن يُقال في الضابط: ما ثبت على خلاف الأصول وعُقِل معناه ووُجِد في غيره جاز القياسُ عليه ما لم يظهر من الشارع قصدُ تخصيصِ الحكم بذلك المحل وما لم يترجح قياسُ الأصول عليه، فإنْ رَجَح بما يترجح به بعضُ الأقيسة على بعضٍ لم يَجُز القياسُ عليه, لحصول المعارِض الراجح، لا لأنه لم يَصلُحْ أنْ يُقاس عليه)[1410].

قلت: والكلام فيه نظر, لأنه إذا كانت مخالفة الأصول لمعنى, ووُجِد هذا المعنى في صورةٍ أخرى, فقد امتنع رجحانُ قياسِ الأصول, لأنه يستلزم إلحاقَ فرعٍ مع الفرق المؤثر, فيكون قياسَ متخالِفَين, وهو باطلٌ قطعا, فالقياسُ جمعٌ بين المتماثلين, ونحن عَلِمْنا الفرق المؤثر, وقد نقل ابن السمعاني عن أصحاب أبي حنيفة أنه (إذا ورد النصُّ معلَّلا يَصِيرُ كلُّ ما وُجدت فيه تلك العلة كالمنصوص عليه, وكأنَّ النبيَّ ﷺ قد أمرنا أن نقيسَ عليه كلَّ ما شاركه في العلة, فصار نصُّه عليه من قياس الأصول)[1411].

فإن قلتَ: مرادُهم العلة المنصوصة, قلنا: لا فرق, إذ يكفي الرجحان, وهو متحقِّقٌ في المستنبَطة استنباطا صحيحا.

ولهذا قال الشيرازي: (ما ورد به الخبرُ لو نُصَّ على تعليله جاز القياس عليه, فإذا ثبت تعليلُه بدليلٍ من جهة الاستنباط وجب أن يجوزَ القياسُ عليه, لأنَّ ما ثبت بالدليل بمنزلة المنصوص عليه)[1412].

وقال الغزالي: (العلة المستنبطة إن كانت مناسِبة ومؤثِّرة فمناسبتها دليلٌ على ترتيب الحكم عليها واتباعها أينما وجدت)[1413].

ثم كما يثبت الحكم بالنص وغيره من وجوه الدلالات فكذلك علتُه تستفاد من النص عليها ومن غير ذلك.

(1409) قواطع الأدلة 136/4 - 137 , ونحوه ما قرره الرازي في "المحصول" (363/5 - 364) , واختاره البيضاوي في "المنهاج" فقال: (والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره). انظر: نهاية السول 926/2 - 928 .

(1410) البحر المحيط للزركشي 128/7

(1411) قواطع الأدلة 135/4

(1412) التبصرة (ص 449) , وانظر: إحكام الفصول للباجي 650/2

(1413) شفاء الغليل (ص 640)

قال أبو الحسين البصري في "المعتمد" : (اعلم أنَّ العلة الشرعية قد يجوز كونُها معلومة, فيكون طريقها نصا من الله أو من رسوله أو من الأمة متواترا, ويجوز أن يكون مظنونا كونها علة, **وأكثرُ العلل الشرعية مظنونة**[1414] , فيجب أن يكون طريقُها أمارت مظنونة, ولا فرق بين أن يكون نصا منقولا بالآحاد أو تنبيهَ نصٍّ هذه سبيله أو استنباطا, لأنَّ كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل)[1415] .

وقال الغزالي في "شفاء الغليل" : (ولما كانت العلة الشرعية معلومة بالشرع، ولم تنحصر الطرقُ الشرعية في البيان والتعريف على النصوص - بل مِن طرقه التنبيهاتُ، ومن طرقه الاستنباطُ والنظر - : جاز أن يُعرف كونُ الشيء علةً بتعريف الشرع بألفاظٍ وأفعال هي مُنَبِّهَةٌ على العلة وإن لم يكن صريحا به, وجاز أن يُعرف بطرق النظر والاستنباط، كما أنَّ الأحكام في أنفسها لما كانت شرعية: جاز معرفتُها بجميع هذه الطرق، فنَصْبُ الشيءِ علةً حكمٌ مِن جهة الشرع، كما أنَّ إثباتَ الحرمة والحِلِّ في فعلٍ من الأفعال حكم من جهة الشرع, فجاز أن تعرف بكل طريق تعرف به الأحكام)[1416] .

قلت: وأما شرطهم لقطعية القياس المخالف لقياس الأصول فمبني على مقدمة فاسدة وهي دعوى قطعية قياس الأصول, وقد بيَّنَّا من قبلُ بطلانَها, فلتكن الحوالة هنا على ذلك المحل حَذَرَ التكرار.

ومما قررناه ثَمَّ أنَّ غاية قياس الأصول أن يكون كالعموم القرآني قطعي الثبوت ظني الدلالة, لأنَّ احتمالَ التخصيص قائم, ولهذا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس.

ولهذا قال أبو إسحاق الشيرازي: (احتجوا بأن ما ثبت بقياس الأصول مقطوعٌ به, وما يقتضيه هذا القياسُ مظنون, فلا يجوز إبطالُ المقطوعِ به بأمرٍ مظنون. قلنا: هذا يَبْطُل بالمخصوص من عموم القرآن بخبر الواحد, فإنه يجوز القياسُ عليه, وإن كان فيه إبطالُ مقطوعٍ به بأمرٍ مظنون, ويبطل أيضا بالخبر إذا ورد مخالفا للأصول وهو معلَّل, فإنه يَثبُت من طريق الظن, ثم يُقاس غيرُه عليه ويترك له قياسُ الأصول الذي طريقُه القطع)[1417] .

(1414) قال ابن عاشور: (التنصيص على التعليل قليل). حاشية التنقيح 165/2

(1415) المعتمد 250/2

(1416) شفاء الغليل (ص 26)

(1417) التبصرة (ص 449) , وانظر: إحكام الفصول للباجي 650/2

على أن قوله (وإن كان فيه إبطالُ مقطوعٍ به بأمر مظنون .. الخ) ينبغي أن يُحمَل على أنه جرى فيه على التنزل, وإلا فإنَّ التخصيصَ بيانٌ لا إبطال, وقدمنا أنه لا تعارض بين خاص وعام على التحقيق, مع ما أكدناه هنا من كون البحث إنما هو في الدلالة لا الثبوت, ودلالة قياس الأصول ظنية لا قطعية, ولذلك ليس هناك تقديمٌ للظن على القطع.

والحاصل أن القياس على الأصل المخالف للقياس صحيحٌ جائز سواء أكان ظنيا أم قطعيا.

وقد جعل الأبياري ما نحن بصدده منقسما إلى قسمين, قسم يكون إلحاق الفرع فيه بالأصل معلوما, وقسم مظنون, ثم صحَّح القياس في القسمين.

وهذه عبارته في "شرح البرهان" : (القسم الثاني: ما استثني من قاعدةٍ عامة, وتطرق إلى المستثنى نوعُ معنًى, ولم يَدُلَّ دليلٌ على وجوب القصر على موضع الاستثناء. وهذا عندنا ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكون الفرعُ الذي فيه النزاعُ نسبتُه إلى النوع المقتطع نسبةُ العلم, وبقاؤُه تحت القاعدة مظنون, فهذا يجب إلحاقُه بموضع الاستثناء, إذ لا يُعارض ظنٌّ علما, وإلحاقُه بالأصل معلوم, وبقاؤه تحت مقتضى القاعدة – لو جُرِّد النظرُ إليه – مظنون, وهذا مما لا يتجه فيه خلاف.

مثاله: ما استثني من بيع الرطب بالتمر من العرايا, فإنا نلحق قطعا عرية العنب بعرية الرطب, وإن كان النص واردا في عرية التمر, للقطع بالمساواة.

أما إذا لم يقع القطعُ بذلك, ولكن ظننا, فإنا نكتفي أيضا بذلك في الإلحاق, إذا ثبت أنَّ معنى القاعدة منقوض[1418], وتعارض مع الاستثناء, وتبين رجحانُه عليه, بورود الحكم على وفقه, فيقع هذا في باب تعارض الخاص والعام, والخاصُّ مقدَّم عند ذوي التحقيق, وقد أبدى بعضُ الأصوليين في ذلك خلافا, وقد ذكرناه في باب تخصيص العموم, وما نحن فيه من ذلك النوع)[1419].

ثم إنا نقول: اعلم أنَّ هذا كلَّه نجري فيه على سبيل التنزُّل, وهو تسليمُنا أنَّ خبرا ما صحيحا ورد على خلاف قياس الأصول, ومع هذا قررنا رجحانَ القياسِ الصحيح عليه على ما قيل إنه قياسُ الأصول, فكيف إذا كنا على قطعٍ مِن فسادِ ما وقع فيه التنزل, تأمل.

(1418) أي: طَرَقَه التخصيصُ بدليل الأصل المقيس عليه. (ز)

(1419) التحقيق والبيان 452/3 - 453

ولهذا قال ابن تيمية في هذه المسألة: (وحقيقة الأمر أنه لم يُشرَع شيءٌ على خلاف القياس الصحيح, بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلا بد من اتصافه بوصفٍ امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم, وإذا كان كذلك, فذلك الوصفُ إن شاركه غيرُه فيه فحكمُه كحكمه, وإلا كان من الأمور المفارقة له)[1420].

وقال أيضا: (وقد تدبرتُ عامة هذه المواضع التي يَدعِي مَن يدعي فيها من الناس أنها تثبت على خلاف القياس الصحيح، أو أنَّ العلة الشرعية الصحيحة خُصَّتْ بلا فرقٍ شرعي من فوات شرط أو وجود مانع، أو أنَّ الاستحسانَ الصحيحَ يكون على خلاف القياس الصحيح من غير فرقٍ شرعي، فوجدتُ الأمرَ بخلاف ذلك، كما قاله أكثرُ الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، وإن كان الواحدُ من هؤلاء قد يتناقض أيضا، فيخص ما يجعله علة بلا فارق مؤثر، كما أنه قد يقيس بلا علة مؤثرة.

فالمقصودُ ضبطُ أصولِ الفقه الكلية المطردة المنعكسة، وبيانُ أنَّ الشريعة ليس فيها تناقضٌ أصلا، والقياسُ الصحيح لا يكون خلافُه إلا تناقضا، فإنَّ القياسَ الصحيح هو التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والجمع بين الأشياء فيما جمع الله ورسوله بينها فيه، والفرق بينهما فيما فرق الله ورسوله بينها فيه)[1421].

(بحث مع الشيخ أحمد الريسوني في الترجيح بين القياس والمقاصد العامة)

وبعدُ, فجملة ما بحثناه وقررناه هو أنَّ القياس الصحيح مقدَّمٌ على الالتفات إلى الأجناس العالية للمصالح – كما تقدم للغزالي: (إذا نصَّ الشارعُ على أمرٍ وجب مراعاتُه, فإن فُقِد النص تشوفنا إلى درك علة المنصوص وإثبات الحكم بها, **فإنْ عَجَزْنا تَشَوَّفْنا إلى مصالِحَ** تضاهي جنسَ مصالح الشرع) – وأنه لا يمكن أن يُعارِضَ قياسٌ صحيحٌ مصلحةً كلية ومقصدا عاما للشريعة, غير أني رأيت كلاما للشيخ أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد" واقعا على خلاف هذا, وفيه استشهادٌ بما لا يَشهَد, ونحن نورد كلامَه ثم نتبعه ببيان ما فيه, والله المستعان.

قال الشيخ في خلال بيانه ضرورةَ مراعاة المجتهِدِ للمقاصد العامة: (وأما ما قرأه الشيخ دراز عند الشوكاني، نقلا عن الغزالي، من كون الإمام الشافعي كان يلاحظ القواعدَ الكلية ويقدمها على الجزئيات، فقد أورده الغزالي في "المنخول، ص: 366-367". ومعلوم أن المنخول

(1420) مجموع الفتاوى 556/20

(1421) جامع المسائل 206/2



مأخوذٌ كلُّه عن إمام الحرمين. وفعلا فقد أورد الجوينيُّ هذه المسألة في البرهان، حيث ذكر مصادرَ الاجتهاد عند الشافعي، وأنه يعتمد على الكتاب، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد، ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار، المتواترة فالآحاد، ثم قال: "فإنْ عَدِمَ المطلوبَ في هذه الدرجات، لم يَخُضْ في القياس بعدُ، ولكنه يَنظُر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعَدَّ الشافعيُّ من هذا الفن: القصاص في المثقل، فإنَّ نفيَه[1422] يَخْرِمُ قاعدة الزجر. ثم إذا لم يَجِدْ في الواقعة مصلحةً عامة، التفت إلى مواضع الإجماع. فإنْ عَدِمَ ذلك خاض في القياس"[1423].

ولا يهمني الآن هذا الترتيبُ للأدلة، وتقديم بعضها على بعض، وما إن كان هذا الترتيب يمثل حقيقة الأمر في اجتهاد الإمام الشافعي، أم أنه -فقط- استنتاجٌ لإمام الحرمين، وإنما الذي يهمني في هذا النص، هو أن الإمام الشافعي كان -في اجتهاده "ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة" أي: أنه -بعبارة أخرى- ينظر في المقاصد العامة للشريعة، ويبني عليها اجتهادَه. هذا مع العلم أنَّ الإمامَ الشافعي هو أقلُّ الأئمة الأربعة اعتمادا على المصالح والمقاصد[1424].

وتنصيص الأصوليين الشافعية على هذا المسلك الاجتهادي عند الإمام الشافعي، هو اشتراطٌ ضمني لمعرفة مقاصد الشريعة وضرورة مراعاتها والبناء عليها.

ومما ينسجم مع هذا المسلك، ما ذهب إليه إمامُ الحرمين مِن أنَّ المصالح الضرورية إذا جاء القياسُ بخلافها، تُرِك وقُدِّمت عليه القواعدُ العامة التي تقتضي حفظَ الضروريات. قال: "ومن خصائص هذا الضرب أنَّ القياسَ الجزئيَّ فيه -وإن كان جَلِيًّا- إذا صادم القاعدة الكلية، تُرِك القياسُ الجليُّ للقاعدة الكلية"[1425].

وقد مَثَّل هذا بقتل الجماعة بالواحد، فإنه خلافُ القياسِ الذي يقتضي المماثلة "النفس بالنفس"، ولكن حفظ الأنفس، الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، اقتضى قتلَ الجماعة إذا اشتركوا في قتلِ واحد, لأنه لو لم يُقتَلوا، لكان ذلك مغريا باللجوء إلى القتل المشترَك، تهرُّبا من

(1422) يشير إلى مذهب أبي حنيفة القائل بأن القتل بالمثقل "كالحجر، والعصا، والتغريق" لا قصاص فيه، وفيه التعزير. وأن القصاص إنما هو في القتل بالمحدد "السكين والسيف وغيرهما من الأدوات الحادة". (هامش الكتاب)

(1423) البرهان 1338/2

(1424) قلت: هذه الدعوى ممنوعة. (ز)

(1425) البرهان 927/2

القصاص. وهذا اعتمادٌ واضح على المقاصد الضرورية وتقديمٌ لها على القياس الجزئي، ولو كان جليا) انتهى كلام الشيخ الريسوني[1426].

قلت: لا يخفى أن اشتراط الدراية بمقاصد الشريعة لمنصب الاجتهاد خارجٌ عن محل النزاع, وإنما البحث في ترتيب الأدلة, فهذا الذي ينبغي ضبطُه, لأن سوء الوضع فيه يستلزم اختلالا كبيرا في التفريع.

والشيخ - حفظه الله - أورد جملتين من كلام الجويني, الأولى من كتاب الاجتهاد, والثانية من كتاب القياس, ونحن نبين ما في الثانية ثم نعطف على الأولى ببيان ما فيها أيضا.

فالجملة الثانية هي قول الشيخ: (ما ذهب إليه إمام الحرمين من أن المصالح الضرورية إذا جاء القياسُ بخلافها، تُرِك وقُدِّمت عليه القواعدُ العامة التي تقتضي حفظَ الضروريات. قال: "ومن خصائص هذا الضرب أنَّ القياسَ الجزئي فيه -وإن كان جليا- إذا صادم القاعدة الكلية، تُرِك القياسُ الجليُّ للقاعدة الكلية").

قلت: ما كان ينبغي أن يُورَد كلامُ الجويني هكذا دون بيانٍ لمراده بالقاعدة الكلية والقياس الجزئي, فالجويني - رحمه الله - بصدد بيان أنواع العِلَل التي أنيطت بها الأصولُ, وقد جعلها خمسة أقسام, والذي يتحقق به غرضُنا منها هنا هو القسمُ الأول, وهو ما كان من المعاني الضرورية, وبيانه أنه قد ظهر من تصرفات الشريعة أن الشيء إذا كان ضروريا للمكلَّف بحيث يلزم من فواته لحوقُ ضررٍ شديدٍ به لا ينتظم معه معاشُه, أو مفسدةٍ عظيمة توجب فوات سعادة الآخرة, فإنه يكون مشروعا درءا لما ذكر, وقد مثل الجويني لهذا بمشروعية القصاص والبيع, والغرضُ أن يكون للفقيه اعتبارٌ لهذا المعنى عند النظر في المسائل.

فهذه جملة الشق الأول من كلام الجويني, ويجيء كلامُه بحروفه إن شاء الله, وأما الشق الثاني فهو تقريره أن طرد قاعدة الباب المعبَّرِ عنها بالقياس الجزئي إن استلزم نقضَ المصلحةِ الضروريةِ المعبَّرِ عنها بالقاعدةِ الكلية, قُدمت مراعاةُ الضرورة, واستثنيت الصورةُ من قاعدة الباب.

وهذه عبارة الجويني في كتاب القياس من "البرهان" : (الباب الثالث: في تقاسيم العلل والأصول.

هذا الذي ذكره هؤلاء أصولُ الشريعة, ونحن نقسمها خمسة أقسام.

(1426) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص 328 - 329) . وقد عرض لهذا أيضا في مقال له عنوانه: "المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام" نشرته مجلة المسلم المعاصر, وهو موجود على الشبكة.

أحدها: ما يُعقَل معناه، وهو أصل، ويئول المعنى المعقولُ منه إلى أمرٍ ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلَّلٌ بتحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجُّمِ عليها، فإذا وضح للناظرِ المستنبِطِ ذلك في أصل القصاص، تصرَّفَ فيه وعدَّاه إلى حيث يتحقق أصلُ هذا المعنى فيه، وهو الذي يسهل تعليلُ أصلِه، ويلتحق به تصحيح البيع، فإنَّ الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجَرَّ ذلك ضرورة ظاهرة، فمستنَدُ البيعِ إذًا آيِلٌ إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أنَّ الأصول إذا ثبتت قواعدُها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع، وهذا ضربٌ من الضروب الخمسة)[1427].

ثم قال الجويني: (ونحن الآن نعطف عليها ونذكر في كلِّ أصلٍ ما يليق بمذهب القياسين إن شاء الله تعالى)[1428].

قال: (ومن خصائص هذا الضرب (يعني الأول) أنَّ القياسَ الجزئيَّ فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدةَ الكلية تُرِك القياسُ الجليُّ للقاعدة الكلية.

وبيانُ ذلك بالمثال: أن القصاص معدودٌ من حقوق الآدميين، وقياسُها: رعايةُ التماثُلِ عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياسُ يقتضي ألا تُقتَل الجماعةُ بالواحد، ولكنْ في طرده والمصيرِ إليه هدمُ القاعدة الكلية، ومناقَضةُ الضرورة، فإنَّ استعانة الظَّلَمة في القتل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خَرْمُ أصلِ الباب.

وحاصلُ القول في ذلك يئولُ إلى أنَّ مقابلةَ الشيءِ بأكثرَ منه ليس يَخرِم أمرا ضروريا، فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئيا، وإلا فالتماثلُ في الحقوق المغربة إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة، غير أنَّ القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستنَدُها أمرٌ ضروري، والتماثلُ في التقابل أمرٌ مصلحي، والمصلحةُ إذا لم تكن ضرورة جزءٌ بالإضافة إلى الضرورة)[1429].

قلت: فالجويني يريد بالقياس الجزئي قاعدة الباب وأصلَه، ويريد بالقاعدة الكلية المصلحة الضرورية، فهو يقرر أن طرد قاعدة الباب في مسألةٍ مخصوصة إن استلزم فوات مصلحة ضرورية، فإنا نمنع الطرد في خصوص تلك المسألة حتى لا يلزم خرمُ أصلٍ ضروري.

(1427) البرهان 79/2

(1428) السابق 80/2

(1429) البرهان 80/2 - 81



ثم لا يخفى أن تلك القاعدة المعبَّرَ عنها بالقياس الجزئي مأخذُها التتبع لفروع الباب ومسائله, كما هو مسلَكُ كلِّ أصلٍ وضابط وقاعدة, فهذا ما يريده الجويني بالقياس, ويؤيده قولُه في القسم الثاني من تقاسيم العلل والأصول وهو (ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة) ومثَّل له بتصحيح الإجارة[1430], ثم قال: (ونحن نرى أنْ نُنَبِّهَ قبل تبيين القولِ فيه على أمر, وهو أنَّ الإجارةَ جازت خارجةً عن الأقيسة التي سميناها جزئية في القسم الأول, فإنَّ مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارجٌ عن القياس المرعيِّ في المعاوضات, فإنَّ قياسَها ألا يتقابلَ إلا موجودان, ولكن احتُمِل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة, وقد ذكرنا أنَّ الحاجة العامَّة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص, والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيسِ الحاجة إلى تبادُل العروض, والعروضُ لا تُعنَى لأعيانها وإنما تراد لمنافعها, ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان مَحالُّ منافعِهم منها, وإذا أطلق الفقيه ملك العين أراد به الاستمكان من التصرف الشرعي على حسب الإرادة ما بقيت العين, ثم المنافع إذا قدرت نوعا من العروض وظهر مسيس الحاجة إليها في المساكن والمراكب وغيرها التحق هذا بالأصول الكلية, واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح, ولا يُظن تعلُّقُ هذا الفن بالحاجة, ولهذا يسمى القياس الجزئي, وليس المراد بكونه جزئيا جريانَه في شخص أو جزء, ولكن الأصل الذي لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في حكم الضوابط الكلية, فإذا القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يدرؤه إلا الاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود, وهذا كقياسك النكاح مثلا في وجه الحاجة إليه على الإجارة.

ومن قال: الإجارة خارجة عن القياس, فليس على بصيرةٍ في قوله, فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهي جاريةٌ على مقتضى الحاجة, والحاجة هي الأصل, والاستصلاح بالإضافة إليها فرع)[1431].

(1430) قال: (فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية, فهذه حاجة ظاهرة غير بالغةٍ مبلغَ الضرورة المفروضة في البيع وغيره, ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد, وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس).

(1431) البرهان 2/82 - 83



قلت: فأنت ترى أن الجويني يصرح بأن الإجارة ليست خارجة عن القياس, لأنها لم تخرُج عن أصلِ مراعاة الحاجة العامة, مع تصريحه في أول كلامه بأنها خارجة عن الأقيسة الجزئية, وقد أفصح عن مراده بالقياس الجزئي وهو أنه يعني به قاعدة باب المعاوضات, وهي (ألا يتقابلَ إلا موجودان), ومعنى كلامه أن الإجارة وإن خرجت عن قاعدة المنع من العقد على المعدوم, غير أنها استُثنِيت للحاجة العامة التي تجري مجرى الضرورة, وهذا أصلٌ معتبر في الشريعة, فجريانها على هذا الأصل يمنع كونَها خارجة عن القياس أي أصول الشريعة في تحصيل الضروريات والحاجيات, وأنت إن لم تهتد لمعاني لفظ القياس في كلامه توهمت التناقض, ولا تناقض, لأن الوهم نشأ من الاشتراك اللفظي, وما أكثر الغلط به.

على أن دعوى كون قياس المعاوضات - أي أصلِها وقاعدتها - ألا يتقابل إلا موجودان, غيرُ مسلَّمة, فقد قال العز ابن عبد السلام في "قواعده" : (واعلم أنه لا يعرى شيءٌ من العقود والمعاوضات عن جواز إيراده على معدوم، فإنَّ البيع قد يكون مقابلةَ عينٍ بعين، وقد يكون مقابلة عين بدين، وقد يُقابَل الدينُ بالدين ثم ينفع التقابض في المجلس, وكلاهما عند العقد معدوم. وأما الإجارة فإن قوبلت المنفعة بمنفعة كان العوضان معدومين، وإن قوبلت بعين كانت المنافع معدومة. وأما السلم فمقابلة معدوم بموجود إن كان رأس المال عينا، أو بدين يقبض في المجلس إن كان رأس السلم دينا. وأما القرض فمقابلة موجود بمعدوم. وأما الوكالة فإذنٌ في معدوم. وأما المضاربة فعمل العامل فيها معدوم, وكذلك الأرباح. وأما المساقاة والمزارعة المتفق عليهما فمقابلة معدوم بمعدوم، فإنَّ عمل الفلاح معدوم ونصيبه من الثمر والزرع معدوم، فإن وقعت المساقاة على الثمر بعد وجوده, ففي الصحة خلاف. وأما الجعالة فإنْ عيَّنَ الجعل كان مقابلة معدوم بموجود، وإن لم يعينه كان مقابلة معدوم بمعدوم. وأما الوقف فهو تمليكٌ لمنافع معدومة وفوائد مفقودة, تارة لموجود وتارة لمفقود، وتمليكُ المفقود أعظمُ أحوال الوقف، فإن المستحقين الموجودين وقتَ الوقف إذا انقرضوا صارت الغلات والمنافع المعدومة مستحقة بالوقف إلى يوم القيامة، فالأغلب عليه تمليك المعدوم للمعدوم, إذ لا تتم مصلحته إلا لذلك، ومصلحتُه في العاجل للموقوف عليهم، وفي الآجل للواقفين جارية عليهم إلى يوم الدين. وأما الرهن فلا يصح إلا على دين معلوم، وهل يشترط فيه أن يكون عينا أو يجوز على الدين كما يجوز على العين؟ فيه خلاف يجري في هبة الديون. وأما الوصية فتصح بالموجود والمعدوم للموجودين والمعدومين. وأما العواري فهي إباحة للمنافع, وهي معدومة. وأما تمليك الملتقط اللقطة بعد انقضاء الحول, فهو مقابلة موجود بمعدوم. وأما الودائع فحفظُها

معدوم في ابتدائها, ثم يوجد شيئا فشيئا. وأما النكاح فإن كان تفويضا, كان ذلك تمليكا لمنافع البضع وإباحةً لأمر معدوم، وإن كان بصداق معين كان ذلك تمليكا لمعدوم بموجود، وإن كان الصداق في الذمة كان تمليكا لمعدوم بمعدوم، وكذلك ما يجب عليه من النفقة والكسوة والسكنى, كلُّه معدوم مقدر في ذمته قبل تسليمه كسائر الديون, وأما ما يجب على المرأة من التمكين والطواعية ولزوم المسكن فكلُّه معدوم. وأما ضمان الديون فالتزام لمعدوم، فإن قيل: إذا كان المضمون مائتين فهل يثبت في ذمة الضامن فيصير للمالك أربعمائة يزكيها بعشرة دراهم؟ قلنا: المختار أن المائتين لا تثبت في ذمة الضامن، وإنما يُستحق مطالبته وإبراؤه؛ ويحتمل أن تثبت المائتان في ذمته، ولا يثبت لهما جميع أحكام الديون. وأما الحوالة فتتعلق بدين في مقابلة دين، وهي معاوضة على رأي، وقبض مقدر على رأي، والأظهر أنها من الأحكام المركبة, فيثبت لها حكم القبض من وجه، وحكم المعاوضة من وجه. وأما الصلح فلا يخرج عن كونه بيعا أو إجارة أو إبراء أو هبة.

والعجب ممن يعتقد أنَّ المعاوضة على المعدوم على خلاف الأصل, مع أنَّ الشريعة طافحةٌ بها في جميع التصرفات، بل الأمرُ والنهي والإباحة لا تتعلق إلا بكسبٍ معدوم، وكذلك معظمُ النذور والوعودُ, لا تتعلق إلا بمعدوم)[1432].

والحاصل أنَّ مراد الجويني بالقياس الجزئي في كلامه قاعدةُ الباب وأصلُه, كما قال ابن القيم: (إنَّ الصحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل الجميع بالواحد, وإن كان **أصلُ** القصاص يمنع ذلك, لئلا يكونَ عدمُ القصاص ذريعةً إلى التعاون على سفك الدماء)[1433].

قلت: هذا ما تبينته من معنى كلام إمام الحرمين رحمه الله, ثم بعد تقييدي لهذا وقفت على شرح الأبياري للبرهان, فرأيته يقرر فيه أيضا أنَّ القاعدة الكلية المرادُ منها المصلحة الضرورية, وذلك ظاهر, لكنه جعل القياسَ الجزئي في كلام الجويني عبارةً عن الأمر المكمِّلِ للقاعدة الكلية.

وهذه هي صورة ما في "شرحه على البرهان" : (وأما قوله: "ومن خصائص هذا القسم أن القياس الجزئي وإن كان جليا إذا عارض القاعدة الكلية ترك القياس الجزئي للقاعدة الكلية", فهذا صحيح على الجملة. وتحقيق القول فيه: أنَّ كلَّ تكملةٍ أفضى اعتبارُها إلى رفض أصلها وجب اطراحُها. ويتقرر ذلك من وجهين:

(1432) قواعد الأحكام 2/ 209 - 211 (ط دار القلم)

(1433) إعلام الموقعين 21/5



أحدهما: أنَّ في إبطال أصلها إبطالَ التكملة. فتفويتُ مصلحةٍ مع تحصيل أخرى, أولى من تفويتهما جميعا.

الثاني: أنه لو قدَّرنا تقديرا أنَّ المصلحة التكميلية تحصُل مع فوات المصلحة الضرورية, لكان مراعاة الضرورية أولى, لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك بالمثال: أنَّ حفظ المهجة مهمٌّ كلي, وتحصيل المزايا مستحسن, فحرمت النجاسات حفظا للمروءات, وحملا للخلق على الأحسن في العادات, فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهج بتناول الشيء النجس, كان تناولُه أولى. وكذلك أصلُ البيع ضروري, ومنع الأغرار واقعٌ في أقسام الاستصلاح, فلو اشترط نفيُ الغرر على الإطلاق لانحسم بابُ البيع, فلم يَرِدِ الشرعُ بالمنع من مطلق الغرر, وكذلك القولُ في بقية الشريعة.

قال: وما ذكره من المثال صحيح, واشتراطُ التماثل يُوجب أن لا تُقتل الجماعةُ بالواحد, وفي المصير إلى ذلك خرمُ أصل الباب, فوجب اطراحُ التكملةِ للأصل المهم, وإهمال التماثل ليس يخرم أمرا ضروريا, واشتراطُه يخرم الأمرَ الضروري, على حسب ما قررناه قبل هذا. فوجب الإضرابُ عن اشتراط التماثل إن مست الحاجة إليه ولزم من اعتباره خرم أصل الباب.

وما فسره الإمام من كون هذا جزئيا, تفسيرٌ حسن, وأراد به أنه كالتتمة للقاعدة, والتعبيرُ عنه بكونه تتمةً للقاعدة أَدَلُّ على الغرض وأبعدُ عن اللبس من التعبير بكونه جزءا, ولكن إذا فُهِم المعنى فلا مشاحة في اللفظ)[1434].

قلت: والمهم هنا الوفاق على أن للجويني اصطلاحا خاصا في القياس الجزئي, وهذا العدولُ منه عن الاصطلاح المشهور هو الذي أدخل الوهم على من استدل بكلام الجويني على غير ما أراده.

ثم إنَّ الجويني قد قال إثر ذلك: (وإذا قِسْنا الأطرافَ عند فرض الاشتراك في قطعها بالنفوس كان ذلك واقعا جليا معتضدا بالمعنى الأصلي, وهو الضرورة في الصون, مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونةً بالقصاص, وهذا في نهاية الوضوح)[1435].

فقال الأبياري: (مقصودُ الإمام بهذا الكلام أنه لا ينبغي أن يُعتقد أنَّ مخالفةَ التماثُل في قتل الجماعةِ بالواحد يقتضي خروجَه عن القياس, حتى يمتنع القياسُ عليه, بل هو جارٍ على قياسِ أصل القاعدة, وفواتُ التكملة حفظا لأصل القاعدة جليٌّ منقاس, وقد ذكرنا تقريرَه.

(1434) التحقيق والبيان 520/3 - 523

(1435) البرهان 81/2



فإذا وضح جريانُه على المعاني، أمكن القياسُ عليه، إذا اتسق الجامع، فيجوز حينئذ قياسُ الأطراف على النفوس، وليس المرادُ بالجائز ما يسوغ فعلُه وتركه، فإنَّ ذلك باطلٌ في القياس، بل متى تأتَّى القياسُ على شرطه في الشريعة، وجب المصيرُ إليه)[1436].

قلت: فانظر تصريحَه بأن قتل الجماعة بالواحد غير خارج عن سنن القياس، وأن ذلك مرادُ الجويني[1437] وإن لم يستعمل لفظ القياس، فقف على المعاني ولا تجمد على الألفاظ.

قال ابن القيم: (أكثر الناس نظرُهم قاصرٌ على الصور لا يتجاوزها إلى الحقائق، فهُمْ محبوسون في سجن الألفاظ، مقيَّدون بقيود العبارات)[1438].

وقد تقدم قولُ الغزالي: (فالعبارات هي التي تتبع المعاني وتسوى عليها؛ فأما تسوية المعاني على العبارات- فهو من دواعي الخبط، وجوالب الضلال).

ولهذا قال الشيخ محمد الطحلاوي في "غاية الإحكام" : (فإذا فَهِمْتَ المعاني وأردتَ تفهيمَ غيرك، فآدابُ ذلك أن تبين المعاني الداخلة تحت الألفاظ، ثم المعاني الدقيقة بما عرفته من الآداب، ولا تتبعِ الأقوالَ، فمن تتبعها لم يأت منه فائدة)[1439].

قال الأمير في شرحه: ((ولا تتبع الأقوال) قبل تفهيم ما أنت فيه (فمن تتبعها) وجعلها جُلَّ قصده قبل أن يفهم ما هو فيه، ولم يعلم المعوَّل عليه منها (لم يأت منه بفائدة))[1440].

وبعد هذا فقد عُلِمَ أن المعنى الذي أراده الجويني ليس هو محل بحثِنا، لأنَّ القياس الذي نحن بصدد منع معارضته بالمقاصد هو القياسُ الأصولي المعروف، وهو - كما قال الغزالي - : (عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم)[1441]، وقال الجويني: (القياس إنما يثبت إذا عُلِم أنَّ الحكمَ في الأصل لأيِّ معنًى ثبت، ثم يُنظَر في الفرع المتنازَع فيه، ويقاس الفرع على ذلك الأصل)[1442].

فأين ثبت بمثل هذا القياس أنَّ الجماعة لا تقتل بالواحد؟ لتَصِحَّ دعوى أنَّ قتلَها به مُخالِفٌ للقياس.

(1436) التحقيق والبيان 524/3

(1437) وتقرير الأبياري لكلام الجويني هنا مطابقٌ لكلام الجويني نفسِه في الإجارة، وقد قدمنا نقله قريبا. (ز)

(1438) إعلام الموقعين 97/6

(1439) غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام (ص 68)

(1440) ثمر الثمام (ص 129)

(1441) شفاء الغليل (ص 18)

(1442) مغيث الخلق (ص 42)



بل لا تبعد المنازعة في أن قتل الجماعة بالواحد مخالِفٌ لأصل القصاص, وهو المماثلة, لأنَّ المماثلة المقصودة هي أن يُفعَل بالجاني مثلُ ما فَعَل بالمجني عليه, قال الراغب الأصفهاني: (حقيقة القصاص: أن يفعل بالقاتل والجارح مثل ما فعلا)[1443], وقال الشريف الجرجاني: (القصاص: هو أن يُفعل بالفاعل مثلُ ما فعل)[1444], ولهذا قال ابن عاشور: (المقصود من القصاص: مجازاة المعتدي بمثل ما اعتدى به، وانزجارُ غيرِ المعتدي عن أن يعتدي بمثله)[1445], وعلى هذا فلما صح من كلٍّ واحدٍ من الجُناةِ الفعلُ المستقل بالقتل, فالأصلُ يقضي بأن يُفعَل بكلٍّ مثلُ ما فعل, فيكون هذا هو قضية المماثلة الصحيحة, تأمل.

ثم إنَّ الجمهور قد استدلوا بآية القصاص نفسِها, وجعلوا النظرَ الصحيح فيها مُحصِّلًا لمطلوبهم, ولم يذهبوا في الاستدلال إلى أجناسٍ من المصالح غير المصلحة المفهومة من النص نفسه. على أنَّ العلماء ما عَلِموا صيانةَ الشريعة للأنفُس وأنَّ حفظها من جليل المقاصد إلا من مثل مشروعية القصاص, فكيف يُدَّعى بعد ذلك أنَّ الظاهرَ من آية القصاص مخالِفٌ لما عُلِم من مقاصد الشريعة؟!

قال ابن عاشور: (إنَّ حُكْمَ القصاص شُرِع لحِكَمٍ عظيمة: منها الزَّجْرُ، ومنها جَبْرُ خاطر المعتدَى عليه، ومنها التفادي من ترصُّد المعتدى عليهم للانتقام من المعتدين أو من أقوامهم)[1446].

قال سيد قطب: (فالذي يوقن أنه يدفع حياتَه ثمنا لحياة مَن يقتل جديرٌ به أن يتروى ويفكر ويتردد, كما تنبثق من شفاء صدور أولياء الدم عند وقوع القتل بالفعل. شفائها من الحقد والرغبة في الثأر)[1447].

وقد تقدم قول الجويني في حكم القصاص: (وهو معقول, وهو لحكمة الردع والزجر).

(1443) محاسن التأويل 4/2

(1444) التعريفات (ص 176)

(1445) هامش كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 47)

(1446) التحرير والتنوير 217/6 . قال ابن عاشور: (وليس الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو بناقضٍ لحكمة القصاص, لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول الدية, فلا يطمئن مضمر القتل إلى عفو الولي إلا نادرا, وكفى بهذا في الازدجار). السابق 145/2

(1447) في ظلال القرآن 165/1

وقال أيضا: (أوجب الله القصاص في نص كتابه زجرا للجناة وكفا لهم, وأشعر بذلك قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}, واتفق المسلمون على هذه القاعدة, ولم يُنكرها من طبقاتهم مُنكِر)[1448].

ولهذا قال ابن قدامة: (إنَّ القصاص لو سقط بالاشتراك، أدَّى إلى التسارع إلى القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر)[1449].

وقال ابن رشد الحفيد: (عمدةُ من قتل بالواحد الجماعةَ النظرُ إلى المصلحة[1450]، فإنه مفهومٌ أنَّ القتل إنما شُرِع لنفي القتل, كما نبَّهَ عليه الكتابُ في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ}, وإذا كان ذلك كذلك, فلو لم تُقتلِ الجماعةُ بالواحد لَتذرَّعَ الناسُ إلى القتل بأن يتعمدوا قتلَ الواحد بالجماعة)[1451], قال ابن قاسم: (ولأنَّ التشفي والزجرَ لا يحصل إلا بقتل الكل)[1452].

وقال الشوكاني: (قد عَلِمْنا من الحكمة في مشروعية القصاص بين العباد أنَّ فيه للناس حياةً كما قال عز وجل: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}، ولو كان اجتماع جماعةٍ على قتل واحدٍ لا يقتضي ثبوتَ القصاص منهم لكان هذا سببا يُتذرَّع به إلى قتل النفوس, فإنَّ الزاجر الأعظم إنما هو القتلُ لا الدية, فإن ذلك يسهل على أهل الأموال, ويسهل أيضا على الفقراء, لأنهم يعذرون عن الدية بسبب فقرهم, فإذا كان القتيل ثبت قتله بفعلهم جميعا كما سيذكره المصنِّف, فالاقتصاصُ منهم هو الذي تقتضيه الحكمةُ الشرعية الثابتة في كتاب الله عز وجل, ولهذا شَبَّه اللهُ سبحانه قاتِلَ النفس بمن قتل الناسَ جميعا, ورحم الله عمر بن الخطاب ورضي عنه ما كان أبصرَه بالمسالك الشرعية وأعرفه بما فيه المصلحة الدينية العائدة على العباد بأعظم الفائدة, فقد ثبت عنه أنه قتل سبعة بواحد تمالوا على قتله, وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا, قال البخاري في الصحيح: قال لي ابن بشار: حدثنا يحي عن

(1448) البرهان 207/2

(1449) المغني 290/8

(1450) أي: المصلحة الجزئية الخاصة لا الجنس العالي للمصلحة, بدليل قوله: (فإنه مفهومٌ أن القتل إنما شُرِع لنفي القتل), يعني أن مصلحة القتل (وهو القصاص) نفيُ القتل. وجعل ذلك مستفادا من تنبيه قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ}. وهو معنى الآية حقا, إذ لو كان الاجتماعُ على القتل مانعا من القصاص لما كان في القصاص حياة, تأمل. (ز)

(1451) بداية المجتهد 182/4

(1452) حاشية الروض 180/7



عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن غلاما قتل غيلة, فقال فيه عمر: "لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم به", وهو في الموطأ بأطول من هذا, ولم يُنقَل عن أحدٍ من الصحابة أنه خالف عمرَ في ذلك, والعجب ممن يعتمد في دفع هذه المسألة ويلزم سقوط القصاص لمسألة مقدور بين قادرين وهي أهون على المتشرع من شراك نعله)[1453].

قلت: فأنت ترى أنَّ من رجح القولَ بقتل الجماعة لم يَخرُج عن قضية النص نفسِه, ومصلحةِ المنصوصِ عليه نفسِه, ولم يذهب إلى جنسٍ من المصالح أبعد, وصنيعُ الفقهاء هذا أقعد وأسد وأقوى, لأنَّ المصلحة الجزئية المعيَّنة تستلزم المصلحة الكلية بلا عكس, إذ الأخص هو المستلزم للأعم لا العكس, فما ذكروه أخصُّ وأقرب من الاستدلال بالمقاصد العامة والمصالح الكلية, ولا ريب أن الدليل مهما كان أخص وأدنى إلى المطلوب فهو أقوى في الدلالة عليه, كما لا يخفى, ومن هنا كان استعمالُ الأجناس البعيدة في الحدود مَعِيبا عند أهل النظر.

ولهذا يطول العجب من هذا التكلُّفِ في الاستدلال مع قرب المأخذ وسهولته, إذ النظرُ في الآية مُحصِّلٌ للمطلوب من طريقٍ سهلٍ قريب, فما الموجِبُ للتطويل والتعقيد؟ وذلك بأن يُدَّعى في المسألة قياسٌ يقضي بعدم القتل - والقياسُ الصحيح لا يقضي بعدم القتل - , ثم يُتَكَلَّفَ العدولُ عنه بجنسٍ عالٍ من المصالح - وفي المصلحة الجزئية القريبة الغناء والكفاية - , وهذا الطريق الطويل الوعر الذي لم تُحوجْنا الشريعةُ إليه قد يسميه سالكه استحسانا أو استدلالا مرسلا في مقابلة قياس أو تقديما للمقاصد العامة على القياس, فصح تشبيهُ صاحبه (بمن قيل له: أين أذنك؟ فأدار يدَه على رأسه ومدها إلى أذنه بكلفة, وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه, وهو أقرب وأسهل)[1454].

ثم قد يقال بعد التسليم بكون الحكمة هي الردع والزجر: هذه الحكمة غيرُ منضبطة, لتفاوُت ما يَحصُل به الردعُ والزجر باعتبارات عدة, فيتعين عندئذ المصيرُ إلى وصفٍ ظاهر مناسب منضبط يُناط به الحكم, ويكون مظنة لتحقيق تلك الحكمة, وهذا الوصف هو القتلُ نفسُه, فيكون القتل هو علة القصاص وسببه.

وقد أشار إلى هذا ابنُ السمعاني عند تعليقه على مواضع من كلام الجويني المتقدِّمِ حيث قال في "القواطع" : (**إنما يُنظَرُ في وجوب القصاص إلى سبب القصاصِ لا إلى حكمة**

(1453) السيل الجرار (ص 879)

(1454) العبارة بين الهلالين اقتبسناها من كلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" 208/9



القصاص)[1455]، وقال أيضا: (إنَّ الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحِكَم، وكلُّ ما أشير إليه: حكمةُ وجوبِ القَوَد، وبالحكمة في الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الواجب)[1456].

وقال الشيخ البوطي: (علق الله في الآيتين حكمَ القصاص بالقتل على قتل مثله، فجعل القتل علةً للقصاص، وعليَّتُه ثابتةٌ بطريقِ النص، لأنَّ الآية دالةٌ عليها بباء السببية، فمعنى الآية: تُقتل النفس بقتل النفس، أو يقتل الحر بقتله الحر، والقتلُ إنما هو الفعل الذي يؤدي إلى إزهاق الروح، ومما لا ريب فيه أنَّ كلَّ فردٍ من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد قام بالفعل المزهق للروح لو لم يشاركه في فعله أحد – إذ هذه هي صورة البحث[1457] – ولكن

(1455) قواطع الأدلة 446/4

(1456) السابق 449/4

(1457) قال الشيخ البوطي في الهامش: (محل القول بقتل الجماعة بالواحد أن يوجد من كل واحد منهم فعلٌ مزهق للروح كقَدٍّ وحَزٍّ، أو لا يكون فعلُ كلٍّ مزهقا في أصله، ولكنه يكون بحيث لو انفرد لأفضى إلى القتل. راجع نهاية المحتاج للرملي ج7 ص 14 - 15 ط الحلبي) اهـ.

قلت: جاء في "الموسوعة الفقهية" 114/14 - 116 ما نصُّه: (جمهور الفقهاء بعد اتفاقهم في الجملة على (قتل الجماعة بالواحد) اختلفوا في التفصيل. فقال **(الحنفية)**: يقتل جمع بمفرد إن جرح كل واحد جرحا مهلكا معا؛ لأن زهوق الروح يتحقق بالمشاركة؛ لأنه غير متجزئ بخلاف الأطراف، واشتراك الجماعة فيما لا يتجزأ يوجب التكامل في حق كل واحد منهم، فيضاف إلى كل واحد منهم كملا كأنه ليس معه غيره كولاية الإنكاح، فإن كان جرح البعض مهلكا، وجرح الآخرين غير مهلك، فالقود على ذي الجرح المهلك، وعلى الآخرين التعزير، والدية - في الظاهر - لتعمدهم، أما إذا باشر القتل بعضهم وكان الآخرون نظارة أو مغرين فلا قود ولا دية [رد المحتار على الدر المختار 357/5]. وقال **(المالكية)**: يقتل الجمع المتمالئون على قتل شخص إن تمالئوا بضربه بنحو سيوف، أو بسوط من أحدهم وسوط من آخر، وهكذا حتى مات فيقتلون به؛ لحديث عمر ﷺ، هذا إذا كان جميع المتمالئين مكلفين، فإن اشترك مكلف مع صبي في قتل معصوم الدم، فعلى المكلف القصاص، وعلى عاقلة الصبي نصف الدية إن تمالآ على قتله. وعندهم: أنه إن تعدد من باشروا الضرب أو الجرح العمد العدوان الذي نشأ عنه الموت، فإن كانوا تمالئوا على قتله، يقتل الجميع بقتل واحد إن مات مكانه، أو رفع مغمورا حتى مات، لا فرق بين الأقوى ضربا وغيره، وإن لم تكن ممالأة على قتله، بأن قصد كل منهم قتله بانفراده من غير اتفاق مع غيره، أو قصد كل منهم ضربه بلا قصد قتل فمات... قدم الأقوى فعلا حيث تميزت أفعالهم فيقتل، ويقتص ممن جرح أو قطع، ويؤدب من لم يجرح، فإن لم تتميز الضربات بأن تساوت أو لم يعلم الأقوى قتل الجميع إن مات مكانه حقيقة أو حكما، وإلا فواحد بقسامة [حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 245/4 - 249، وجواهر الإكليل 257/2 - 258]. وقال **(الشافعية)**: يقتل الجمع بواحد وإن تفاضلت الجراحات في العدد، والفحش، والأرش، حيث كان لها دخل في الزهوق سواء أقتلوه بمحدد، أم بمثقل، أم ألقوه من شاهق، أو في بحر؛ لأن القصاص عقوبة للواحد على الواحد فيجب له على الجماعة كحد القذف؛ ولأنه شرع لحقن الدماء، فلو لم يجب عند الاشتراك لاتخذ ذريعة إلى سفكها؛ ولحديث عمر ﷺ. أما من ليس لجرحه أو ضربه دخل في الزهوق بقول أهل الخبرة فلا يعتبر. ولو ضربوه بسياط، أو عصا خفيفة فقتلوه وضرب كل منهم لا يقتل، قتلوا إن تواطئوا أي اتفقوا على ضربه. وكانت جملة السياط بحيث يقصد بها الهلاك. وإن وقع مصادفة ولم يعلم المتأخر ضرب غيره، فالدية تجب عليهم باعتبار عدد الضربات إن

الشبهة تحوم هنا للبعض, لأن هذه العلل الصادرة من القاتلين تواردت كلُّها على معلولٍ واحد, فلا يظهر أثرُ كلٍّ منها على انفراد, وذلك يوهم – لأول وهلة – أن ليس ثمة إلا علة واحدة وإن تعدد القاتلون.

غير أن جمهور علماء الأصول متفقون على صحة توارد أكثر من علة على معلول واحد في الشرعيات, وبعضهم أجاز ذلك في العلل العقلية أيضا.

ومعنى هذا أن الأثر الشرعي للعلة لا يختلف, سواء انفردت في تعلقها بالمعلول أو شاركها فيه علل أخرى, ولذلك اتفق عامة الفقهاء على أنه لو حلف أن لا يقتل شخصا ثم اشترك مع آخرين في قتله حنث في يمينه, أي: فلو حلف جميعهم حنث الكل.

فإن قيل: فلماذا لا يُطالَب كل منهم بالدية كاملة عند عفو ولي المقتول عليها؟

فالجواب: أن الدية إنما هي لصيانة المقتول عن أن يذهب دمه هدرا, لا أنها جزاء على القتل.

علم يقينا، فإن جهل أو شك فيه فالتوزيع على الرءوس كالتوزيع في الجراح. وإنما لم يعتبر التواطؤ في الجراحات والضربات المهلك كل منها لو انفرد؛ لأنها قاتلة في نفسها ويقصد بها الهلاك مطلقا، والضرب الخفيف لا يظهر فيه قصد الإهلاك مطلقا إلا بالموالاة من واحد والمواطئ من جمع. ولو ضرب اثنان شخصا بسياط أو عصا خفيفة فقتلوه، وضرب أحدهما يقتل، وضرب الآخر لا يقتل، فإن سبق الضرب الذي يقتل كخمسين سوطا مثلا، ثم تبعه الضرب الذي لا يقتل كسوطين حالة ألمه من ضرب الأول، وكان الضارب الثاني عالما بضرب الأول اقتص منهما، فإن كان جاهلا به فلا قصاص، وعلى الأول منهما حصة ضربه من دية العمد، وعلى الثاني كذلك من دية شبهه باعتبار الضربات. وإن سبق الضرب الذي لا يقتل، ثم تبعه الذي يقتل حال الألم، ولا تواطؤ، فلا قود على واحد منهما، بل يجب على الضارب الأول حصة ضربه من دية شبه العمد، وعلى الثاني حصة ضربه من دية العمد باعتبار الضربات [نهاية المحتاج 261/7، وحاشية الجمل على شرح المنهج 25/5 - 26]. وقال **(الحنابلة)**: إن الجماعة إذا قتلوا واحدا فعلى كل واحد منهم القصاص، إذا كان كل واحد منهم لو انفرد بفعله وجب عليه القصاص. قال ابن قدامة: - بعد ذلك - روي ذلك عن عمر، وعلي، والمغيرة بن شعبة، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، والحسن، وأبو سلمة، وعطاء، وقتادة. وهو مذهب مالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وأبي ثور، وأصحاب الرأي. ولا يعتبر - عند الحنابلة - في وجوب القصاص على المشتركين التساوي في سببه، فلو جرحه رجل جرحا، والآخر مائة فمات، كانا سواء في القصاص والدية؛ لأن اعتبار التساوي يفضي إلى سقوط القصاص عن المشتركين إذ لا يكاد جرحان يتساويان من كل وجه، ولو احتمل التساوي لم يثبت الحكم؛ لأن الشرط يعتبر العلم بوجوده ولا يكتفى باحتمال الوجود، بل الجهل بوجوده كالعلم بعدمه في انتفاء الحكم؛ ولأن الجرح الواحد قد يموت منه دون المائة؛ ولأن الجراح إذا أفضت إلى قتل النفس سقط اعتبارها، فكان حكم الجماعة كحكم الواحد، ألا ترى أنه لو قطع أطرافه كلها فمات وجبت دية واحدة، كما لو قطع طرفه فمات [المغني 671/7 - 672].) اهـ.



ولقد أوضح السرخسي هذا في مبسوطه قائلا: "... وفي الخطأ يجب على كل واحد منهم الكفارة كاملة ولا تجب الكفارة إلا بقتل كامل, فأما الدية بمقابلة المحل فلصيانته عن الإهدار لا أن يكون ذلك جزاء الفعل, والمحل واحد, فلا يجب بمقابلته إلا دية واحدة".

فإذا تبين هذا, اتضح أنَّ آيةَ القصاص دالةٌ على أنَّ الجماعة تقتل بالواحد, بحكم تنصيصها على العلة, وبحكم وجود العلة كاملةً في كلٍّ من أفراد الجماعة على حدة, فكيف يقال عن هذا الحكم الذي قضى به عمرُ وأجمع عليه عامة الفقهاء ما عدا الظاهرية وبعض الحنابلة: إنه حكمٌ معارض للنص؟ بل ولعمري كيف يقول البعضُ إن دليله الاستحسان أو المصلحة المرسلة؟)[1458].

قلت: هذا ما يتعلق ببيان ما في الجملة الثانية من كلام الجويني في كتاب القياس من "البرهان".

وأما الجملة الأولى من كتاب الاجتهاد, فنحن نوردها بتمامها من كتاب "البرهان" , قال الجويني: (ذكر الشافعي في "الرسالة" ترتيبا حسنا, فقال: إذا وقعت واقعة, فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها, فينظر أولا في نصوص الكتاب, فإن وجد مسلكا دالا على الحكم, فهو المراد, وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة, فإن وجده وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد, فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب, فإن وجد ظاهرا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات, فإنْ لاح له مخصِّصٌ ترك العملَ بفحوى الظاهر, وإن لم يتبين مخصص طرَدَ العملَ بمقتضاه, ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرا, نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة, مع انتفاء المختص, ثم إلى أخبار الآحاد.

فإنْ عَدِم المطلوبَ في هذه الدرجات, لم يَخُض في القياس بعد, ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة.

وعَدَّ الشافعيُّ من هذا الفن إيجابَ القصاص في المثقل, فإنَّ نفيَه يخرم قاعدةَ الزجر, ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحةً عامة, التفت إلى مواضع الإجماع, فإنْ وجدهم أطبقوا على حكمٍ نصوا عليه, فقد كفوه مؤنةَ البحث والفحص, فإن عدم ذلك خاض في القياس)[1459].

قلت: لا وجود لهذا الترتيب في الرسالة الجديدة المتداولة, وأعني بالترتيب معناه, وإلا فالألفاظ ظاهرٌ أنها ألفاظُ الجويني لا الشافعي. لكن الغزالي لما أثبته في "المنخول" وضعه على

(1458) ضوابط المصلحة (ص 149 - 150) وانظر أيضا: (ص 357)

(1459) التحقيق والبيان للأبياري 555/4 - 556 , وكتاب البرهان (ط الديب 1337/2 - 1338).



ترتيبٍ يخالف ظاهرَ عبارة الجويني هنا, لكنه مطابق لما سبق في تقريرنا للجملة الثانية من كلام إمام الحرمين.

وهذه عبارة الغزالي في "المنخول" : ("الفصل الثاني في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه" قال الشافعي ﷺ: إذا رُفِعَت إليه واقعةٌ فليَعْرِضْها على نصوص الكتاب, فإنْ أعوزه فعلى الأخبار المتواترة, فإن أعوزه إذا فعلى الآحاد, فإن أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت إلى ظاهرِ القرآن, فإن وجد ظاهرا نظر في المخصصات من قياسٍ وخبر, فإن لم يجد مخصِّصًا حكم به, وان لم يعثر على لفظٍ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب, فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الإجماع, وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس, ويلاحظ القواعدَ الكلية أوَّلا ويقدمها على الجزئيات, كما في القتل بالمثقل, يقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة, فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع, فإن وجدها في معنًى واحد ألحق به, وإلا انحدر إلى قياسٍ مخيل, فإن أعوزه تمسك بالشبه, ولا يعول على طردٍ إن كان يؤمن بالله العزيز ويعرف مآخذ الشرع, هذا تدريجُ النظر على ما قاله الشافعي ﷺ, ولقد أخَّر الإجماعَ عن الأخبار, وذاك تأخيرُ مرتبة لا تأخير عمل, إذ العملُ به مقدَّم, ولكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه فإن مستنده قبول الإجماع)[1460]. وقد نقل كلامَه هذا الزركشيُّ في "البحر المحيط" والشوكانيُّ في "إرشاد الفحول".

و(معلوم أن المنخول مأخوذٌ كلُّه عن إمام الحرمين) كما تقدم للشيخ الريسوني, وقد ذكر الشيخ حسن العطار أنَّ كلامَ الغزالي فيه: (مقولٌ على لسان الإمام. قال: فإنَّ "المنخول" في الحقيقة تلخيصُ "البرهان" للإمام كما يدل عليه تسميته بـ"المنخول من تعليق الأصول" وتصريحُ حجة الإسلام في آخره بأنه لم يزد فيه على ما في تعليق الإمام يعني "البرهان")[1461].

وأنت ترى في كلام الغزالي أنَّ ملاحظةَ القواعدِ الكلية وتقديمَها على الجزئيات واقعٌ في القياس نفسِه, وليس تقديمَ شيءٍ آخَرَ على القياس خارجٍ عنه كما تُوُهِّمَ, وهذا ما بيناه في تقرير الجملة الثانية من كلام الجويني مع بيان اصطلاحه في القاعدة الكلية والقياس الجزئي.

ويشهد لهذا ويؤكده أنَّ الجويني عرض لمسألة القصاص في القتل بالمثقل في باب ترجيح الأقيسة من "البرهان", وهذا كلامُه فيه: (فإذا تجدد العهد بما ذكرناه فنحن نرسم بعده مراتب

(1460) المنخول (ص 575 - 576)

(1461) حاشية العطار على المحلي 268/1 . قلت: لكني رأيت الشيخ حسن العطار في بعض المواطن ينسب للغزالي القولَ في بعض المسائل استنادا إلى كلامه في "المنخول".

في الإخالات، ونتزل كلَّ مرتبة منزلتها، ونرى أنَّ مدركها على حقائقها مشرف على طرف المعاني، فإذا عسر الوفاء باستيعاب أمثلة الأقيسة المعنوية في هذا المجموع، فالوجه أن نتخذ أصلا من أصول الشريعة يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالات، ونبين فيه وجوهَ الترتيب فيها وما يقع في الرتبة العليا والرتبة التي تليها إلى استيعاب مدارك الفقه ومعانيها، ثم يقيس الفَطِنُ على ما نرسمه فيها ما يدانيها.

المرتبة الأولى: فليقع الكلام في القصاص وما يقتضي إيجابه وما يوجب اندفاعه، فنقول: أوجب اللهُ القصاصَ في نص كتابه زجرا للجناة وكفا لهم، وأشعر بذلك قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}، واتفق المسلمون على هذه **القاعدة** ولم ينكرها من طبقاتهم مُنكِر.

ثم قال أئمة الشريعة: كلُّ مسلك يطرق إلى الدماء الهرج على جريان واسترسال واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة فهو مردود، فإنَّ المقصود المتفق عليه من القصاص صيانةُ الدماء وحفظ المُهَج، فمن خالف هذا فهو لو قدر ثبوته ناقض له، والثالث نصا وإجماعا لا سبيل إلى نقضه.

فإذا تمهد ذلك فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلافٍ في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني.

وهذا يُمَثَّلُ بالقول في القتل بالمثقل.

ولا شك أنَّ مَن نفى القصاصَ به مناقِضٌ للقاعدة مِن جهةِ أنَّ القصدَ إلى القتل بهذه الآلاتِ أمرٌ ثابت، وهو ممكنٌ لا عُسْرَ في إيقاعه، وليس القتلُ به مما يَندُر، فإذا لم يعسر ولم يندر، فكان نفي القصاص بالقتل بها مضادا **لحكمة الشريعة في القصاص**.

فإذا ناكر الخصمُ العمدية في القتل بهذه الآلات سفَّه عقلَه ولم يستفد به إيضاح عسر القتل.

وإن شَبَّب بتعبُّدٍ في آلةِ القصاص كان ذلك في حكم العبث، فإنَّ تقديرَ التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة، فليفهم الفاهم مواقعَ التعبد.

وإن تمسك بصورةٍ في العكس وقال: الجرح الذي لا يغلب اقتضاؤه إلى الهلاك إذا أهلك أوجب القصاص، كان هذا غاية في خلاف الحق، فإنَّ الجرح لاختصاصه بمزيد الغور وإمكان السريان إذا اقتضى القصاصُ حسمًا لمادة الجناية وردعا للمعتدين، فكيف يستجيز ذو الدين أن يبنى عليه إسقاطَ القصاص بالقتل الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة؟

وليعتبر المعتبر عن هذا الأصل, فإنه أجلى **أقيسة المعاني** وأعلى مرتبة فيها, فإنه لا حاجة في ربطه بالقاعدة إلى تكلُّفٍ أو تقرير أو تقريب وتحرير, ولو قيل: هو الأصلُ بعينه وليس ملحَقا به لم يكن بعيدا.

ومُخالِفُ ما يقع في هذه المرتبة مائلٌ عن الحق على قطع, وليس القولُ فيها دائرًا في فنون الظنون, وما يكون بهذه الصفة لا يتصور أن يعارضه معارض)[1462] اهـ.

قلت: فانظر كيف جعل دلالة الآية على القصاص في القتل بالمثقل قطعية, وذلك لعدم الفرق بين المحدَّد والمثقل في كون كلٍّ منهما مزهِقا للروح المعصومة, ولهذا لم يستبعدِ القولَ بأن الدلالة عليه دلالةٌ لفظية لا قياسية.

وعلى هذا نقول لمن جعل هذا من باب تقديم المقاصد على القياس, أين القياسُ الظاهر في نفي القصاص, ليكون في القول بإيجاب القصاصِ عدولٌ عن القياس وخروجٌ عن الظاهر؟ وهل القياسُ الصحيح إلا إيجابُ القصاص, ولهذا فإن ابن الحاجب لما قرر أنَّ من شروط الفرع في القياس (أن يساوي حكمُه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس), قال في مثال المساواة في العين: (كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد), قال ابن السبكي: (فإنَّ وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوبَ القصاص بالمحدد)[1463].

على أنَّ في صريح السنة ما يشهد لمذهب الجمهور, ففي "الصحيحين" عن أنس ﷺ أن يهوديا قتل جارية على أوضاحٍ لها، فقتلها بحجر، فجيء بها إلى النبي ﷺ وبها رمق، فقال: "أقتلك فلان؟" فأشارت برأسها: أن لا، ثم قال الثانية، فأشارت برأسها: أن لا، ثم سألها الثالثة، فأشارت برأسها: أن نعم، فقتله النبي ﷺ بحجرين.

قال المازري: (فيه الردُّ على مَن أنكر القصاصَ بغير السيف)[1464], وقال الشوكاني: (فيه دليلٌ على أنه يثبت القصاصُ في القتل بالمثقل)[1465].

ولو فرضنا عدمَ الحديث فإنه لا يكون مبعدا من يقول: لا حاجة للقياس مع دلالة صريح الآية وما أجمع عليه العلماء من حكمة القصاص.

(1462) البرهان 207/2 - 208

(1463) رفع الحاجب 309/4

(1464) فتح الباري 199/12

(1465) نيل الأوطار 26/7

وعلى كلٍّ فالمحلُّ لا يُحوِجِ إلى تجريد النظر في المصالح الكلية والمقاصد العامة, إذ النظر - مع فرض عدم السنة - متردد بين دلالة لفظية وأخرى قياسية, والحق أنه لا قياس, لأن الآية لم تنُصَّ على المحدَّد حتى يكون المثقل ملحقا, بل الآية نصت على القتل, فكلُّ قتلٍ داخلٌ في مدلول الآية, وجعْلُ المحدد أصلا دون المثقل محض تحكم, وهو باطل.

قال الشوكاني: (الراجح ما ذهب إليه الجمهور, لأنَّ المقصود بالقصاص صيانةُ الدماء من الإهدار، والقتلُ بالمثقل كالقتل بالمحدَّد في إتلاف النفوس، فلو لم يَجب به القصاصُ كان ذلك ذريعة إلى إزهاق الأرواح، والأدلة الكلية القاضية بوجوب القصاص كتابا وسنة وردت مطلقة غير مقيدة بمحدد أو غيره)[1466].

ويزيدنا تبيُّنا لمراد الجويني رحمه الله في هذه المسألة من القاعدة الكلية والقياس الجزئي, وأن كلامه هنا على نسق كلامه في مسألة قتل الجماعة بالواحد - : ما وقع له في كتاب "مغيث الخلق", حيث بيَّن أصولَ مذهب الشافعي ونظرَه في ترتيب الأدلة ثم قال: (ثم أحسن نظره في الفروع ورتبه لأمرين عظيمين: أحدهما: **تقديم القواعد الكلية على الأقيسة الجزئية**, وكذلك أوجب القتل بالمثقل خيفة انتصابه ذريعة إلى إهدار الدماء)[1467], والثاني لا يتعلق به غرضنا هنا.

ثم إنه بين في موضع لاحق دقيقَ نظرِ الشافعي في خصوص هذه المسألة ورجحانَه على نظر أبي حنيفة, فقال: (قال الشافعي ﷺ: القصاص حيث شُرِع إنما شرع صيانة للدماء في أهبها وحفظا للنفوس في نصبها, وردعا للغواة وزجرا للجناة, وحقنا للدماء عن أصحاب المجون وأولي العرامة في مطرد العرف ومستقر العادة. هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية, قال الله عز وجل: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}, معناه أن الرجل إذا فكَّر في نفسه ودبَّر في خَلَدِه, وعَلِم أنه إذا قَتل قُتل, امتنع من القتل, فيبقى هو حيا والمهموم بقتله حيا, وهذا معنى القصاص والزجر والردع, وقد يزع الله تعالى بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ثم يبنى على هذا بأنَّ الاعتبار بالقصد كل موضع وجد فيه القصد إلى القتل وجب القود ثم قال القصد كامن باطن, لا يمكن الوقوف عليه, ولكن إذا كان بآلة يغلب على الظن أنه يموت منه يلزمه القصاص, ولا جرم القتل بالمثقل يلزمه القود, لأن المثقل والمحدد في الإفضاء إلى زهوق الروح يستويان, سيما إذا أدار حجر الرحا على صلبه أو رأسه أو خنقه أو صلبه, ومعظم القتل إنما يقع على هذا الوجه, فلو قلنا

(1466) السابق 28/7

(1467) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص 51)



إن القتل بالمثقل لا يوجب القصاص لأدى إلى أنَّ كلَّ من أراد قتلَ امرئٍ مسلمٍ بعداوة عَنَّت له يميل عن المحدد إلى المثقل, ويقتله ولا يستحق القصاص, فتبطل حكمة الردع والزجر. وقال أبو حنيفة: القتل بالمثقل لا يوجب القصاص, لأن الجرح لم يوجد, وغفل عن القاعدة بأن الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته, ولكن لأنه يفضي غالبا إلى إزهاق الروح, والخنق والصلب والضرب بالدبابيس والعمد أيضا مفضٍ إلى إزهاق الروح, فلو لم يُوجب القصاصَ لأدى إلى الهرج والمرج وتسليط أولي العرامة على سفك دماء صلحاء العامة, وهذا يناقض مقصودَ الشرع. فدقيقة أبي حنيفة ﷺ تناقض القاعدة بالإبطال والاستئصال, ودقيقة الشافعي ﷺ تلائم الأصل, فكانت أولى وأحق)[1468].

قلت: فأنت ترى أنه نظرٌ في خصوصِ مصلحة القصاص وعلة وجوبه لا في المقاصد العامة للشريعة كما يُدَّعى, والكلامُ يجري على نحو ما تقدم في مسألة قتل الجماعة بالواحد.

ولَمَّا كان كلامُ الجويني في كتاب الاجتهاد من "البرهان" موهما خلافَ هذا, لا سيما مع اصطلاحه الغريب في القياس الجزئي, فقد استشكل الشيخ عبد الله دراز قولَ القرافي (إن الأدلة الخاصة مقدَّمَة على القواعد العامة), وجعله مخالفا لتقرير الجويني, فقال في تعليقه على كتاب "الموافقات" : (رأيت في "إرشاد الفحول" "ص258" للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي - بعد بيانٍ مفيد ينبغي للمجتهد أن يعمله؛ قال: "ويُلاحِظ القواعد الكلية أولا، ويقدمها على الجزيئات، كما في القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عَدِمَ قاعدةً كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع" ا.هـ وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلِّفُ هنا وأوضحه إيضاحا كافيا في المسألة الأولى من كتاب الأدلة[1469]؛ إلا أنه يبقى الكلامُ فيما نقله في

(1468) مغيث الخلق (ص 70 - 72)

(1469) قلت: الذي أشار إليه الشاطبيُّ هنا هو توقُّفُ الاجتهاد على فهم مقاصد الشريعة, من غير إشعارٍ بترتيبٍ خاص, خلافا لما تُفهِمُه عبارة الشيخ دراز, وهذه عبارة الشاطبي هنا: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها), وقد قررناها - فيما تقدم - بما يوقفك على الغرض منها, فانظر (ص 325 - 327) من هذا الكتاب, وأما المسألة الأولى من كتاب الأدلة فهي التي ترجمنا لها بـ(قانون اعتبار المقاصد العامة والمصالح الكلية في الجزئيات). وليس في ذلك "القانون" ما يوجب تقديم القواعد الكلية على الجزئيات, بل المقرَّرُ فيه خلافُ ذلك, وقد قال الشاطبي ثَمَّ: (فإذا ثبت بالاستقراء قاعدةٌ كلية، ثم أتى النصُّ على جزئي يخالف القاعدةَ بوجهٍ من وجوه المخالفة, فلا بد من الجمع في النظر بينهما, لأنَّ الشارع لم يَنُصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كليةُ هذا معلومةٌ ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة, فلا يمكن والحالةُ هذه أن تُخرَم القواعدُ بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا, لم يمكن أن يُعتبر الكليُّ ويلغى الجزئي). وقال الشيخ عبد الله دراز هناك معلقا: (فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطردا ويلغي



"التبصرة" "56/1 - لابن فرحون" عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياسَ والنصَّ والقواعدَ، حيث قال: "ما لم يكن هناك معارِضٌ لها؛ فلا ينقض الحكم إجماعا، كما في صحة عقد القراض، والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها؛ فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس، ولكن الأدلة الخاصة مقدَّمة على القواعد والنصوص والأقيسة"، ولا يخفى مخالفةُ هذا لما قرره المؤلف هنا، وما بسطه سابقا، وما نقله الغزالي عن الشافعي، اللهم إلا أن يُقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصُه لها، والأخذ به في موضع المعارضة إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلّف هناك)[1470].

والحق أنه لا مخالفة, وإنما وقع الاستشكال مِن قِبَل عدم الاهتداء لاصطلاح الجويني, حيث ظُنَّ أنَّ مرادَه بالقياسِ الجزئي القياسُ المعروف, وذاك دليلٌ خاص بلا إشكال, فقضية كلام القرافي أنه مقدَّم على القاعدة العامة, وهذا منافٍ لما قرره الجويني من تقديم القاعدة العامة عليه, وأنت إذا عرفت أن مراد الجويني بالقاعدة العامةِ المصلحةَ الشرعية الضرورية, وبالقياس الجزئيِّ المصلحةَ المكمِّلة للمصلحة الضرورية أو قاعدةَ الباب وأصلَه على ما سبق, تبين لك أن كلام الجويني لم يتوارد مع كلام القرافي على شيء واحد, فلا نزاع ولا خلاف, والله الهادي للصواب.

بقي أنَّ ابن السمعاني في "القواطع" أورد كلامَ الجويني في كتاب ترجيح الأقيسة من "البرهان" , وهو الذي تقدم لنا ذكره, ثم أورد على تقريره نقودا يَحسُن الوقوفُ عليها.

قال ابن السمعاني: (وقد ذكر بعضُ متأخري أصحابِنا عند ذكر الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضِها على بعض مقدمةً تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة, وسمى البعضَ قياسَ المعنى, وسمى البعض قياس الشبه, وسمى البعض قياس الأدلة, ونحن رأينا أن نذكر طرفا من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضعَ الكلام عليه), ثم حكى كلامَه الذي تقدم, ثم قال: (وعندي أنَّ هذا الكلامَ بهذا التقرير حائدٌ عن نكتة الخلاف في مسألة القتل بالمثقل, لأنَّ

الجزئي, فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يُهدَر الكليُّ ولا الجزئي). فارجع إلى "القانون" وما علقناه عليه وذكرناه بإثره تتحقق. ولهذا كان الصواب هنا هو ما قرره آخرَ استشكاله حيث قال: (اللهم إلا أن يُقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصُه لها، والأخذ به في موضع المعارضة إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلّف هناك). (ز)

(1470) الموافقات 41/5



الخلاف بيننا وبين الخصم أنَّ سبب القوَد هل وُجد في مسألة المثقل أم لا؟ فالخصم يقول: لم يُوجَد, لأنه يدعي شبهةً في السبب, ونحن ندعي أنَّ السبب قد وُجد وأنه لا شبهة. وإذا كان موضعُ الخلاف هذا, ومنه نشأ ما نشأ, فتقريرُ وجهِ الحكمة في إيجاب القَوَد, وبيانُ وجودها في هذا المحل لا ينفع, وإنما ينبغي أن يكون الكلامُ في بيان السبب ونفي ما يدعونه من الشبهة. ثم إذا ثبت ذلك وعُرِف, استمَرَّ وجوبُ القصاص بالسبب المعهود في الشرع, للفائدة التي ذكرناها. وأما التعبد في آلة القصاص فلست أعرف أنَّ أحدا من المخالفين ذكر هذا اللفظ في آلة القصاص, وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثقل في استيفاء القصاص, قالوا: إنه آلة القتل حِسًّا وشرعا بدليل المرتد, ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر وأسهل, فكان أولى. وليس المذكور للذب عن المخالفين, ولكن نبين وجهَ كلامِهم في المسألتين حتى يكون كلامُنا على هذا. ونحن قد ذكرنا في خلافيات الفروع فسادَ دعواهم الشبهة في القتل بالمثقل, وقلنا: إن اعتبار المماثلة في الاستيفاء من كل وجه ممكنٌ مشروع, ودللنا على ذلك بدلائلَ تُزيل الإشكالَ وتنفي الشبهة, فليكن الاعتمادُ على ذلك. وقد ذكرنا أنَّ الفعل يصير قتلا بتفويت الحياة, وتفويت الحياة بالمحدَّد والمثقل واحد[1471], والخصم يدعي شبهة عدم القتل إما بعدم الجرح أو لعدم آلة القتل, ومتى عُرِف حَدُّ القتل سقط دعوى شبهة عدمه, وسقط أيضا قولُهم: إن آلة القتل لم توجد, لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء, فلا يتصور وجود القتل بغير آلة القتل. وأيضا فإن القتل فعل محسوس, والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه, بل إذا وجد من وجه ما يصير موجودا من كل الوجوه. والمسألة في نهايةِ الظهور على المخالفين, لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص, وقد بينا أنه **إنما يُنظَرُ في وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص)**[1472].

قلت: لكن قوله (إنَّ تقريرَ وجه الحكمة في إيجاب القَوَد غيرُ مفيدٍ هنا), فيه نظر, لأنَّ ادعاء الشبهة في القتل بالمثقَّل مع إفضائه إلى القتل حتما كما في الضرب بالحجر الكبير على الرأس مثلا, يفتح باب الهرج والقتل مع الأمن من القصاص اعتصاما بدعوى الشبهة, وهذا بلا ريبٍ ناقِضٌ لما لأجله شُرِع القصاص, فكيف يكون تقرير هذا غيرَ مفيد؟

ولهذا قال الجويني في كتاب الاجتهاد: (من صار في العقوبات الآيلة إلى حقوق الآدمي, مثل القصاص إلى إسقاطه بالمثقل, فقد خرجت القاعدة التي لأجلها ثبت القصاص حيث قال

(1471) قلت: وهذا أشار إليه الجويني في "مغيث الخلق" كما تقدم. (ز)

(1472) قواطع الأدلة 441/4 - 444

تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ}(1473).

((يلزم من تقديمِ اعتبار القياس الصحيح على اعتبار أجناس المصالح تقديمُ النصوص على اعتبارها بطريق الأولوية))

ثم بعد هذا, إذا تحقَّق أنَّ اعتبارَ المصلحة المرسلة متأخِّرٌ في الترتيب عن اعتبار القياس, فهذا مستلزم لتأخُّرِها عن النصوص, فلا تُعارَض النصوصُ بدعاوى المصالح والمقاصد, لأنَّ القياسَ المقدَّمَ عليها لا عبرة به عند الظفر بالنص, فإنَّ النص عندئذ يكون شاهدا على فساده, كما كان في باب المصالح شاهدا على إلغاء المصلحة.

قال ابن عبد البر: (القياسُ لا يجوز عند أحدٍ ممن قال به إلا في رد الفروع إلى أصولها، لا في رد الأصولِ بالرأي والظن، وإذا صح النصُّ من الكتاب والأثر بطل القياسُ والنظر, {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} الآية)(1474).

وقال القاضي عياض: (أخبارُ الآحاد يجب العملُ بها والرجوعُ إليها عند عدم الكتاب والتواتر, وهي مقدَّمة على القياس, لإجماع الصحابة على الفصلين(1475), وتركِهم نظرَ أنفسهم متى بلغهم خبرُ ثقةٍ عن النبي عليه السلام, وامتثالِهم مقتضاه, دون خلافٍ منهم في ذلك)(1476).

ولهذا قال ابن القيم: (إنَّ السلف جميعَهم على ذمِ الرأي والقياس المخالِفِ للكتاب والسنة, وأنه لا يَحِلُّ العملُ به لا فتيا ولا قضاء)(1477).

وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى الناس: "إنه لا رأيَ لأحدٍ مع سنةٍ سَنَّها رسولُ الله ﷺ"(1478).

وقد عدَّ ابنُ السمعاني من أصول الإمام الشافعي أنه (يستمر على الأخبار إذا وجدها استمرارا صحيحا مستقيما, ويتبع الصحيحَ منها, ويَدَع الرأيَ حين يجده, فلا يأمر بعَرْض

(1473) التحقيق والبيان للأبياري 554/4

(1474) جامع بيان العلم 894/2 - 895

(1475) قال محقق الكتاب: كذا في الأصول. قلت: وفي المطبوع من الديباج المذهب: (الأصلين).

(1476) ترتيب المدارك 88/1 , والديباج المذهب 80/1

(1477) إعلام الموقعين 61/1

(1478) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 405), وقد ذكر في (ص 407) أنه نقل هذا الأثر وغيره من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث لابن السمعاني, والأثر في كتاب الفقيه والمتفقه أيضا للخطيب البغدادي 508/1 .

حديثٍ على قياس، ولكن يأمر بعرض القياس على الأحاديث، فإنْ وجده معترضا على خبرٍ من ذلك حَكَم برده وقدَّم الحديث)[1479].

وذكر السرخسي[1480] في "أصوله" أنَّ القياسَ يُترَك بالنص، قال: (فأما تركُه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناسي للصوم: "لولا قولُ الناس لقلتُ يقضي"، يعني به روايةَ الأثر عن رسول الله ﷺ، وهو نصٌّ يجب العملُ به بعد ثبوته، واعتقادُ البطلان في كلِّ قياسٍ يخالفه، وهذا اللفظ نظيرُ ما قال عمرُ ﷺ في قصة الجنين: "لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيه أثر")[1481].

وقال أبو زيد الدبوسي في "تأسيس النظر" : (الأصلُ عند علمائنا الثلاثة: أنَّ الخبرَ المرويَّ عن النبي ﷺ من طريق الآحاد مقدَّمٌ على القياس الصحيح)[1482].

وقال شداد بن حكيم عن زُفَرَ بنِ الهُذيل: (إنما نأخذ بالرأي ما لم نجد الأثر، فإذا جاء الأثر تركنا الرأي، وأخذنا بالأثر)[1483].

(1479) قواطع الأدلة 176/5 - 177

(1480) قال القرشي: (محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، تكرر ذكرُه في "الهداية"، الإمام الكبير، شمس الأئمة، صاحب "المبسوط" وغيره، أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون، كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا، لزم الإمامَ شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظرَ أهلِ زمانه، وأخذ في التصنيف وناظر الأقران، فظهر اسمُه وشاع خبرُه، **أملأ المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن بأوزجند محبوس**، وعن أسباب الخلاص في الدنيا مأيوس، بسبب كلمةٍ كان فيها من الناصحين، سالكا فيها طريقَ الراسخين، ليكون له ذخيرة إلى يوم الدين، وإنما يتقبل الله من المتقين، وهو يتولى الصالحين، ولا يهدي كيدَ الخائنين، ولا يضيع أجرَ المحسنين، قال في المبسوط عند فراغه من شرح العبادات: هذا آخر شرح العبادات بأوضح المعاني وأوجز العبارات أملاه المحبوس عن الجمعة والجماعات، وقال في آخر كتاب الطلاق: هذا آخر كتاب الطلاق الموثر من المعاني الدقاق أملاه المحبوس عن الانطلاق المبتلى بوحشة الفراق مصليا على صاحب البراق صلى الله عليه وآله وصحبه أهل الخير والسباق صلاة تتضاعف وتدوم إلى يوم التلاق كتبه العبد البري من النفاق، وقال فى آخر كتاب العتاق: انتهى شرح العتاق من مسايل الخلاف والوفاق أملاه المستقبل للمحن بالاعتناق المحصور في طرق من الآفاق حامدا للمهيمن الرزاق ومصليا على حبيب الخلاق ومرتجى إلى لقائه بالأشواق وعلى آله وصحبه خير الصحب والرفاق، وقال فى آخر شرح الإقرار: انتهى شرح كتاب الإقرار المشتمل من المعاني ما هو سر الأسرار وأملأ المحبوس في موضع الأشرار مصليا على النبي المختار. مات فى حدود التسعين وأربع مائة) رحمه الله. [الجواهر المضية في طبقات الحنفية 28/2 - 29]

(1481) أصول السرخسي 202/2

(1482) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء لمصطفى الخن (ص 415 - 416) . قلت: يقال على كلام أبي زيد: إن الخبر لا يعارضه قياس صحيح البتة، بل لا يعارضه إلا قياس فاسد، وقد تقدم بيان هذا. (ز)

(1483) إعلام الموقعين 202/2 , والجواهر المضية للقرشي 534/1 , والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي 510/1

وقال أبو حمزة السكري: سمعت أبا حنيفة يقول: (إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد عن النبي ﷺ أخذنا به ولم نَعْدُه)[1484].

وقال الحسن بن صالح: (كان النعمانُ بن ثابت فَهِما عالما متثبتا في علمه, إذا صح عنده الخبرُ عن رسول الله ﷺ لم يَعْدُه إلى غيره)[1485].

وقال الحكم بن هشام: (كان أبو حنيفة لا يرد حديثا ثبت عنده عن رسول الله ﷺ)[1486].

وفي "الميزان" للشعراني: (وقد روى الإمام أبو جعفر الشيزاماري نسبة إلى قرية من قرى بلخ بسنده المتصل إلى الإمام أبي حنيفة ﷺ أنه كان يقول: كذب والله وافترى علينا مَن يقول عنا إننا نُقدم القياسَ على النص, وهل يُحتاج بعد النص إلى قياس؟!)[1487].

قلت: بل إنَّ ضعيف الحديث عنده مقدَّمٌ على القياس والرأي, وعليه أجمع أصحابُه.

قال الكوثري: (أجمع فقهاءُ العراق على أنَّ الحديثَ الضعيف يُرجَّح على القياس, كما رواه ابن حزم عنهم, وتابعهم في ذلك الحنابلةُ بين طوائف الفقهاء)[1488].

وقال ابن القيم: (أصحابُ أبي حنيفة رحمه الله مُجمعون على أنَّ مذهبَ أبي حنيفة أنَّ ضعيفَ الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبَه، كما قدَّمَ حديثَ القهقهة مع ضَعْفِه على القياس والرأي، وقدَّم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطعَ السارق بسرقةِ أقلَّ من عشرة دراهم, والحديثُ فيه ضعيف، وجعل أكثرَ الحيض عشرةَ أيام, والحديثُ فيه ضعيف، وشرط في إقامة الجمعة المصر,

---

(1484) الانتقاء لابن عبد البر (ص 144)

(1485) السابق (ص 128)

(1486) السابق (ص 169)

(1487) الميزان للشعراني 224/1 . وقد تقدم قولُ الشعراني في "الميزان" : (ويحتمل أن الذي أضاف إلى الإمام أبي حنيفة أنه يُقدِّم القياسَ على النص ظفر بذلك في كلام مقلِّديه الذين يلتزمون العملَ بما وجدوه عن إمامهم من القياس ويتركون الحديثَ الذي صح بعد موت الإمام, فالإمامُ معذورٌ, وأتباعُه غير معذورين, وقولهم: إن إمامنا لم يأخذ بهذا الحديث, لا ينتهض حجة, لاحتمال أنه لم يظفر به, أو ظفر به لكن لم يصح عنده, وقد تقدم قولُ الأئمة كلِّهم: إذا صح الحديث فهو مذهبنا وليس لأحدٍ معه قياس ولا حجة إلا طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ بالتسليم له. وهذا الأمر الذي ذكرناه يقع فيه كثيرٌ من الناس, فإذا وجدوا عن أصحاب إمامٍ مسألةً جعلوها مذهبا لذلك الإمام, وهو تهوُّر, فإنَّ مذهب الإمام حقيقة هو ما قاله ولم يرجع عنه إلى أن مات, لا ما فَهِمَه أصحابُه من كلامه, فقد لا يرضى الإمامُ ذلك الأمرَ الذي فهموه من كلامه, ولا يقول به لو عرضوه عليه. فعُلِمَ أن من عزا إلى الإمام كلَّ ما فهم من كلامه فهو جاهلٌ بحقيقة المذاهب). (ز)

(1488) تأنيب الخطيب (ص 314 - 315)



والحديث فيه كذلك, وترك القياس المحض في مسائل الآبار لآثارٍ فيها غير مرفوعة. فتقديمُ الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قولُه، وقولُ الإمامِ أحمد.

وليس المرادُ بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حَسَنا قد يسميه المتقدمون ضعيفا كما تقدم بيانه)[(1489)].

قال ابن تيمية: (ولا يجوز أن يُعتمَد في الشريعة على الأحاديث الضعيفة التي ليست صحيحةً ولا حسنة[(1490)]... ولم يقل أحدٌ من الأئمة إنه يجوز أن يُجعل الشيءُ واجبا أو مستحبا بحديث ضعيف[(1491)], ومن قال هذا فقد خالف الإجماع[(1492)], وهذا كما أنه لا يجوز أن يحرم

(1489) إعلام الموقعين 145/2 - 146 , والموضع الذي تقدم فيه البيانُ تجده في "إعلام الموقعين" 55/2 - 59 , وانظر: كتاب "الفروسية" له أيضا (ص 264 - 265) . وقال الزركشي في "البحر المحيط" 47/7 : (حكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب "الجهر بالبسملة" عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول: مذهب أحمد أنَّ ضعيف الأثر خيرٌ من قوي النظر. قال ابن العربي: وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه، فإنَّ ضعيفَ الأثر لا يُحتج به مطلقا. وقال بعضُ أئمة الحنابلة المتأخرين: هذا ما حكاه عن أحمدَ ابنُه عبد الله، ذكره في مسائله, ومرادُه بالضعيف غيرُ ما اصطَلَح عليه المتأخرون من قسم الصحيح والحسن، بل عنده الحديثُ قسمان: صحيح وضعيف، والضعيف ما انحط على درجة الصحيح، وإن كان حسنا) اهـ.

(1490) قال الكمال ابن الهمام: (الحجيةُ لا تتوقف على الصحة بل الحُسنُ كافٍ). فتح القدير 41/1

(1491) ولهذا قال ابن تيمية: (قول أحمد بن حنبل: إذا جاء الحلال والحرام شددنا في الأسانيد؛ وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد؛ وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال: ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به؛ فإنَّ الاستحبابَ حكمٌ شرعي, فلا يثبت إلا بدليل شرعي, ومن أخبر عن الله أنه يُحب عملا من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله كما لو أثبت الإيجاب أو التحريم؛ ولهذا يختلف العلماءُ في الاستحباب كما يختلفون في غيره, بل هو أصل الدين المشروع. وإنما مرادُهم بذلك: أن يكون العملُ مما قد ثبت أنه مما يحبه الله أو مما يكرهه الله بنص أو إجماع, كتلاوة القرآن؛ والتسبيح والدعاء؛ والصدقة والعتق؛ والإحسان إلى الناس؛ وكراهة الكذب والخيانة؛ ونحو ذلك, فإذا روي حديثٌ في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها وكراهة بعض الأعمال وعقابها: فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا روي فيها حديثٌ لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به بمعنى: أن النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب, كرجل يعلم أن التجارة تربح لكن بلغه أنها تربح ربحا كثيرا, فهذا إن صدق نفعه وإن كذب لم يضره؛ ومثال ذلك الترغيب والترهيب بالإسرائيليات؛ والمنامات وكلمات السلف والعلماء؛ ووقائع العلماء ونحو ذلك مما لا يجوز بمجرده إثباتُ حكمٍ شرعي؛ لا استحباب ولا غيره, ولكن يجوز أن يذكر في الترغيب والترهيب؛ والترجية والتخويف. فما عُلِم حسنُه أو قبحه بأدلة الشرع فإن ذلك ينفع ولا يضر, وسواء كان في نفس الأمر حقا أو باطلا, فما علم أنه باطل موضوع لم يجز الالتفات إليه؛ فإن الكذب لا يفيد شيئا, وإذا ثبت أنه صحيح أثبتت به الأحكام, وإذا احتمل الأمرين روي لإمكان صدقه ولعدم المضرة في كذبه, وأحمد إنما قال: إذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد. ومعناه: أنا نروي في ذلك بالأسانيد وإن لم يكن محدثوها من الثقات الذين يُحتج بهم). مجموع الفتاوى 65/18 - 66

شيء إلا بدليل شرعي... ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيحٍ ولا حسن فقد غَلِط عليه, ولكن كان في عُرْفِ أحمد بن حبنل ومَن قبلَه من العلماء أنَّ الحديثَ ينقسم إلى نوعين: صحيح, وضعيف, والضعيفُ عندهم ينقسم إلى ضعيفٍ متروك لا يحتج به, وإلى ضعيفٍ حَسَن, كما أنَّ ضعفَ الإنسان بالمرض ينقسم إلى مرض مخوف يمنع التبرع من رأس المال, وإلى ضعيف خفيف لا يمنع من ذلك, وأولُ مَن عُرف أنه قسم الحديث ثلاثة أقسام: صحيح, وحسن, وضعيف - : هو أبو عيسى الترمذي في جامعه, والحسن عنده ما تعددت طرقُه ولم يكن في رُواته متَّهمٌ وليس بشاذ, فهذا الحديثُ وأمثالُه يسميه أحمدُ ضعيفا ويحتج به, ولهذا مثل أحمد الحديث الضعيف الذي يحتج به بحديث عمرو بن شعيب وحديث إبراهيم الهجري ونحوهما, وهذا مبسوطٌ في موضعه)[1493].

ولهذا قال في "منهاج السنة" : (وأما نحن فقولُنا: إنَّ الحديث الضعيف خيرٌ من الرأي، ليس المرادُ به الضعيفَ المتروك، لكن المراد به الحسن، كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وحديث إبراهيم الهجري، وأمثالهما ممن يُحَسن الترمذيُّ حديثَه أو يصححه. وكان الحديثُ في اصطلاح ما قبل الترمذي: إما صحيحا وإما ضعيفا، والضعيف نوعان: ضعيف متروك، وضعيف ليس بمتروك، فتكلم أئمةُ الحديث بذلك الاصطلاح، فجاء مَن لم يعرف إلا اصطلاحَ الترمذي ; فسمع قولَ بعض الأئمة: الحديث الضعيف أحبُّ إليَّ من القياس، فظن أنه يحتج بالحديث الذي يضعفه مثلُ الترمذي)[1494].

وقد قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (ليس أحدٌ من الأئمة الأربعة إلا وقد قدَّمَ الحديثَ الضعيف على القياس)[1495], ثم ذكر شواهدَ ذلك فراجعها هناك.

ومن هنا قال ابن تيمية: (مَن ظَنَّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياسٍ أو غيره فقد أخطأ عليهم, وتكلَّم إما بظنٍّ وإما بهوى, فهذا أبو

(1492) قال النووي في "شرح مسلم" 126/1 : (إن الأئمة لا يروون عن الضعفاء شيئا يحتجون به على انفراده في الأحكام, فإنَّ هذا شيءٌ لا يفعله إمامٌ من أئمة المحدثين ولا محقق من غيرهم من العلماء, وأما فعلُ كثيرين من الفقهاء أو أكثرهم ذلك واعتمادُهم عليه فليس بصوابٍ بل قبيح جدا, وذلك لأنه إن كان يعرف ضعفَه لم يَحِلَّ له أن يحتج به, فإنهم متفقون على أنه لا يُحتج بالضعيف في الأحكام, وإن كان لا يعرف ضعفَه لم يَحِلَّ له أن يهجم على الاحتجاج به من غير بحثٍ عليه بالتفتيش عنه إن كان عارفا أو بسؤال أهل العلم به إن لم يكن عارفا, والله أعلم).

(1493) مجموع الفتاوى 250/1 - 252

(1494) منهاج السنة النبوية 341/4 - 342 , وانظر: مقالات الكوثري (ص 57)

(1495) إعلام الموقعين 56/2



حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ في السفر مخالفةً للقياس, وبحديثِ القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس, لاعتقادِه صحتَهما وإن كان أئمةُ الحديث لم يُصححوهما, وقد بينا هذا في رسالة "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" وبينا أن أحدا من أئمة الإسلام لا يخالف حديثا صحيحا بغير عذر, بل لهم نحو من عشرين عذرا)[1496].

وقال الشافعي في "الرسالة": (وأما القياسُ فإنما أخذناه استدلالا بالكتاب والسنة والآثار, وأمَّا أنْ نُخالِف حديثا عن رسول الله ﷺ ثابتا عنه-: فأرجو أن لا يُؤخذ ذلك علينا إن شاء الله, وليس ذلك لأحد, ولكن قد يَجهل الرجلُ السنةَ فيكون له قولٌ يخالفها لا أنه عَمَد خلافَها, وقد يَغفُل المرءُ ويخطئ في التأويل)[1497].

وقال عبد الرحمن بن القاسم في "المدونة" : (ليس لما قامت به السنةُ عن النبي - ﷺ - قياسٌ ولا نظر)[1498].

وقال ابن خلكان في ترجمة إلكيا الهراسي: (ومن كلامه: "إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح")[1499].

وقال الشَّعْبي: (إنما الرأيُ بمنزلة الميتة إذا احتجْتَ إليها أكَلْتَها)[1500].

ولهذا جعل الشافعي المصيرَ إلى القياس (منزلة ضرورة) قال: (لأنه لا يَحِلُّ القياسُ والخبرُ موجود، كما يكون التيمم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارةً إذا وُجد الماء، إنما يكون طهارةً في الإعواز)[1501].

وقال ابن القيم: (قال الإمام أحمد في كتاب الخلال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه)[1502].

وقال الحافظ في "الفتح" : (والحاصل أنَّ المصيرَ إلى الرأي إنما يكون عند فَقْدِ النص, وإلى هذا يومئ قولُ الشافعي فيما أخرجه البيهقيُّ بسندٍ صحيح إلى أحمدَ بن حنبل: سمعت الشافعيَّ يقول: القياس عند الضرورة)[1503].

(1496) مجموع الفتاوى 304/20 - 305

(1497) الرسالة (ص 218 - 219)

(1498) المدونة 215/2

(1499) وفيات الأعيان 287/3 , والوافي للصفدي 55/22

(1500) شرح السنة للبغوي 216/1

(1501) الرسالة (ص 599 - 600)

(1502) إعلام الموقعين 26/1 , وانظر: سير أعلام النبلاء 77/10

وقال الحافظ أيضا: (والمذهبُ المعتدل ما قاله الشافعي إن القياس مشروعٌ عند الضرورة, لا أنه أصلٌ برأسه)[1504].

وقد عد ابنُ القيم من أصول الإمام أحمد (الأخذ بالقياس عند الضرورة), قال: (وهذا قريبٌ من أصول الشافعي, بل هما عليه متفقان)[1505].

وقال ابن السمعاني: (قال بعضُهم: الحديثُ أصلٌ والرأيُ فرع, ولا يجوز أن يكون الأصلُ والفرع سواءً, ولا حالهما في الرتبة والتقدمة واحدة, ألا ترى إلى قوله لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله, قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله, قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي, قال: "الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله". فكان المصير إلى الحديث بمنزلة الماء في الطهارات, والقياسُ والرأي بمنزلة التراب, وإنما يصار إلى التراب عند عدم الماء, كذلك لا يصار إلى الرأي إلا عند عدم الحديث, فكان مَثَلُ من آثر الرأيَ والقياسَ وقدَّمهما على الحديث والأثر مثلَ من يعدل عن الطهارة بالماء في وقت السعة ويؤثر التيمم بالتراب الذي وُضع للضرورة والعدم)[1506].

وقد روى أبو داود والترمذي وابن ماجه عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال: كان عمرُ بن الخطاب: يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا، حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إليَّ رسولُ الله ﷺ أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. فرجع عمر[1507].

قال ابن عبد البر : (وفيه من الفقه أنَّ الرجلَ العالِم الخَيِّرَ الجليلَ قد يخفى عليه من السنن والعلم ما يكون عند غيره ممن هو دونَه في العلم, وأخبارُ الآحاد علم خاصة لا ينكر أن يخفى منه الشيءُ على العالم وهو عند غيره, وفيه أنَّ القياسَ لا يُستعمَل مع وجود الخبر وصحته, وأنَّ الرأيَ لا مدخلَ له في العلم مع ثبوت السنة بخلافه, ألا ترى عمرَ قد كان عنده في

(1503) فتح الباري 289/13

(1504) السابق 298/13

(1505) بدائع الفوائد 32/4

(1506) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 11 - 12) , وانظر: مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 409)

(1507) ورواه مالك في "الموطأ" عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب نشد الناس بمنى: من كان عنده علمٌ من الدية أن يخبرني, فقام الضحاك بن سفيان الكلابي فقال: كتب إليَّ رسولُ الله ﷺ أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها, فقال له عمر بن الخطاب: ادخل الخباء حتى آتيك, فلما نزل عمر بن الخطاب أخبره الضحاك, فقضى بذلك عمر بن الخطاب.

رأيُه أنَّ من يعقل يرث الدية, فلما أخبره الضحاك بما أخبره رجع إليه وقضى به واطرح رأيَه)[1508].

وقال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (أخبرنا سفيان وعبد الوهاب عن يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيب: أنَّ عمر بن الخطاب قضى في الإبهام بخمس عشرة وفي التي تليها بعشر وفي الوسطى بعشر وفي التي تلي الخنصر بتسع وفي الخنصر بست.

قال الشافعي: لما كان معروفا - والله أعلم - عند عمر أنَّ النبي قضى في اليد بخمسين, وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع-: نزلها منازلها, فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف, فهذا قياسٌ على الخبر, فلما وجَدْنا كتابَ آل عمرو بن حزم فيه: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: "وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل" صاروا إليه, ولم يقبَلوا كتابَ آل عمرو بن حزم - والله أعلم - حتى يثبت لهم أنه كتابُ رسول الله ﷺ.

وفي الحديث دلالتان: أحدهما: قبول الخبر. والآخر: أن يُقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه وإن لم يمضي عملٌ من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا.

ودلالةٌ على أنه لو مضى أيضا عملٌ من أحدٍ من الأئمة ثم وَجد خبرا عن النبي يخالف عملَه -: لترك عملَه لخبر رسول الله ﷺ.

ودلالةٌ على أنَّ حديثَ رسول الله يَثبُت بنفسِه لا بعمل غيرِه بعده.

ولم يَقُلِ المسلمون قد عَمِل فينا عمرُ بخلاف هذا بين المهاجرين والأنصار ولم تذكروا أنتم أنَّ عندكم خلافه ولا غيركم, بل صاروا إلى ما وجب عليهم من قبول الخبر عن رسول الله وترك كل عمل خالفه.

ولو بلغ عمرَ هذا صار إليه إن شاء الله كما صار إلى غيره فيما بلغه عن رسول الله, بتقواه لله وتأديته الواجبَ عليه في اتباع أمر رسول الله ﷺ وعلمه, وبأن ليس لأحد مع رسول الله أمر, وأن طاعة الله في اتباع أمر رسول الله ﷺ.

فإن قال قائل: فادللني على أن عمر عَمِلَ شيئا ثم صار إلى غيره بخبرٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قلت: فإن أوجدتكه؟

قال: ففي إيجادك إياي ذلك دليلٌ على أمرين: أحدهما: أنه قد يقول من جهة الرأي إذا لم توجد سنة, والآخر: أن السنة إذا وجدت وجب عليه تركُ عملِ نفسِه ووجب على الناس

(1508) التمهيد 121/12

تركُ كل عمل وُجدت السنةُ بخلافه وإبطال أن السنة لا تثبت إلا بخبر بعدها[1509] وعلم أنه لا يوهنها شيء إن خالفها.

قلت: أخبرنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب: "أن عمر بن الخطاب كان يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا, حتى أخبره الضحاك بن سفيان أنَّ رسول الله كتب إليه: أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته فرجع إليه عمر". وقد فسرت هذا الحديث قبل هذا الموضع.

سفيان عن عمرو بن دينار وابن طاوس عن طاوس: "أنَّ عمر قال: أذكر الله امرأ سمع من النبي في الجنين شيئا؟ فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جارتين لي - يعني ضرتين - فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا, فقضى فيه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بغُرة. فقال عمر: لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره". وقال غيره: "إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا".

فقد رجع عمر عما كان يقضي به لحديث الضحاك إلى أن خالف حكم نفسه وأخبر في الجنين أنه لو لم يسمع هذا لقضى فيه بغيره وقال: إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا.

قال الشافعي: يخبر- والله أعلم - أن السنة إذا كانت موجودة بأن في النفس مائة من الإبل فلا يعدو الجنين أن يكون حيا فيكون فيه مائة من الإبل أو ميتا فلا شيء فيه, فلما أخبر بقضاء رسول الله ﷺ فيه سلم له ولم يجعل لنفسه إلا اتباعه فيما مضى بخلافه وفيما كان رأيا منه لم يبلغه عن رسول الله ﷺ فيه شيء, فلما بلغه خلاف فعله صار إلى حكم رسول الله ﷺ، وترك حكم نفسه, وكذلك كان في كل أمره, وكذلك يلزمُ الناسَ أن يكونوا)[1510].

وقال أبو الوليد الباجي في الاحتجاج لتقديم الخبر على القياس: (ويدل على ذلك إجماعُ الصحابة, فإنهم كانوا يتركون العملَ للأخبار, ولذلك يروى عن عمر – ﷺ – أنه ترك القياس في الجنين بحديث حمل بن مالك النابغة, وقال: "لولا هذا لقضينا بغيره". وروي عنه – ﷺ – أنه كان يقسم ديات الأصابع على قدر منافعها, ثم ترك ذلك لما روي عنه – ﷺ – أنه قال: "في كل

(1509) قال أحمد شاكر: أي إبطال قول من ذهب إلى أن السنة لا يؤخذ بها إلا إذا عمل بها أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم, وهذا قول قديم معروف, أشار إليه الشافعي أيضا في الفقرة (1166). ومع وضوح هذا فإن الناسخين لم يدركوه, فأثبتوا في النسخ المطبوعة كلمة "تقدمها" بدل "بعدها", وهو تهافت لا معنى له. وأما نسخة ابن جماعة فهي كالأصل, ولكن كتب بحاشيتها كلمة "تقدمها" وعليها علامة نسخة اهـ.

(1510) الرسالة (ص 422 - 429)

أصبع مما هنالك عشر من الإبل"، ولم ينكر عليه أحد. وترك ابن عباس القول بالمتعة لحديث علي ﷺ: "نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن متعة النساء وعن لحوم الحمير الأهلية". وقال علي ﷺ: " لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهره"، فأخذ الصحابة من حديثه)[1511].

وقال عبد العزيز البخاري في "كشف الأسرار" : (احتجَّ من قدَّمَ خبرَ الواحد على القياس بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - ، فإنهم كانوا يتركون أحكامَهم بالقياس إذا سمعوا خبرَ الواحد، فإن أبا بكر - ﷺ - نقض حكما حكم فيه برأيه لحديثٍ سمعه من بلال، وترك عمر - ﷺ - رأيَه في الجنين وفي دية الأصابع بالحديث حتى قال: كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنةُ رسول الله - عليه السلام - ، وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن مزاحم، وترك ابن عمر - ﷺ - رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب بما روي عن النبي - عليه السلام - أن "الخراج بالضمان"، وفي نظائره كثرة)[1512].

وقد قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (إنَّ القياسَ أضعفُ من الأصل)[1513].

وقال الفخر الرازي: (قال بعض العلماء: الماء نوعان: ماء نزل من السماء، وماء نبع من الأرض. فالماء النازل من السماء يكون على طعم واحد في اللذة والطيب وعلى لون واحد في الصفاء والنقاء، وعلى جوهر واحد في الطهارة والنظافة، وكذا العلم النازل من السماء يكون طاهرا نقيا من شوائب الشبهات وممازجة الكدورات والظلمات، وأما الماء الذي ينبع من الأرض، فإنه يختلف طعمه ولونه ورائحته وطبعه، بحسب اختلاف المعادن، فتارة يكون طيبا، وتارة يكون منتنا، وتارة يكون لطيفا، وأخرى يكون كثيفا، وكذا العلم الذي يظهر من الرأي والقياس، تارة يكون فاسدا، وتارة يكون نافعا لكن كيف كان فإن النفع فيه قليل. والله أعلم)[1514].

وقال الخطيب البغدادي: (إن الخبر يدل على قصد صاحب الشرع بصريحه، والقياس يدل على قصده بالاستدلال، والصريح أقوى، فوجب أن يكون بالتقديم أولى)[1515].

(1511) إحكام الفصول 673/2 - 674

(1512) كشف الأسرار 378/2

(1513) الرسالة (ص 372)

(1514) مناقب الإمام الشافعي (ص 409)

(1515) الفقيه والمتفقه 361/1

وقال الطوفي: (الظن المستفاد من كلام صاحب الشرع أقوى من الظن المستفاد من القياس والرأي)[1516].

وقال البزدوي: (إنَّ الخبر يقينٌ بأصله, وإنما دخلت الشبهة في نقله, والرأي محتملٌ بأصله في كل وصف على الخصوص, فكان الاحتمالُ في الرأي أصلا, وفي الحديث عارضا).

قال الشارح عبد العزيز البخاري: (إن الخبر يقينٌ بأصله, لأنه قولُ الرسول - عليه السلام - لا احتمالَ للخطأ فيه, وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل, ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه - عليه السلام - , والرأيُ محتملٌ بأصله في كل وصف, أي: كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم، ويحتمل أن لا يكون, فكان الاحتمالُ الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالأصل, فكان الأخذ بما هو أضعف احتمالا وهو الخبر أولى, وقوله (فكان الاحتمال في الرأي أصلا) يعني الأصل في الرأي الاحتمال وعدم اليقين, لأن الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن إلا بالنص أو بالإجماع، وذلك أمر عارض, واليقين في الخبر أصل, لأنه الكلام المسموع من الرسول - ﷺ - , وهو حجة بلا شبهة, وإنما تحققت الشبهة بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان, فكان الاحتمال فيه عارضا, والاحتمال الأصلي أقوى من الاحتمال العارض[1517], فلهذا كان العمل بالخبر أولى)[1518].

قال الرازي: (وأيضا خبرُ الواحد يتوقف على مقدمتين, إحداهما: روايته, والثانية: دلالة ألفاظه, وأما القياس فهاتان المقدمتان معتبرتان في الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم في أصل ذلك القياس, وأما سائر المقدمات وهي تعليل الحكم في الأصل بعلة معينة, ثم بيان أنها حاصلة في الفرع, ثم بيان انتفاء المانع في الفرع, فكلها زائدة, فوجب أن يكون الحكمُ الثابت بالخبر الواحد أقوى, فيكون راجحا)[1519].

(1516) شرح مختصر الروضة 469/3

(1517) قلت: وهذا قريب من تقرير الطوفي (أن الخطأ وإن كان متطرقا إلى الاجتهاد والخبر جميعا، غير أن احتمال الخطأ في حقيقة الاجتهاد، وهو: تحقيق الجامع في القياس، وإلحاق الفرع بالأصل بواسطته، وليس احتمال الخطأ في حقيقة الخبر; لأنه قول المعصوم، وإنما احتمال الخطأ في طريق الخبر، بأن يكون فيه راو ضعيف أو علة ما، وما كان الخطأ متطرقا إلى أمر خارج عنه، يكون أولى بالتقديم مما كان الخطأ متطرقا إلى حقيقته). شرح مختصر الروضة 241/2

(1518) كشف الأسرار 378/2 - 379

(1519) المعالم (ص 152)

وقال الطوفي: (الخطأ فيما كثُرَتْ مقدماتُه أغلبُ منه فيما قلَّتْ مقدماته; فيكون أولى بالتقديم)[1520].

وقال الشوكاني: (ومما يُرجِّح تقديمَ الخبر على القياس أنَّ الخبر يحتاج إلى النظر في أمرين: عدالة الراوي ودلالة الخبر, والقياس يحتاج إلى النظر في ستة أمور: حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع, هذا إذا لم يكن دليل الأصل خبرا, فإن كان خبرا كان النظر في ثمانية أمور: الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر, ولا شك أن ما كان يحتاج إلى النظر في أمور كثيرة كان احتمالُ الخطأ فيه أكثرَ مما يحتاج إلى النظر في أقل منها)[1521].

وقال الباجي في "المنتقى" : (الصواب تقديم خبر الواحد العدل, لأنَّ السهو والغلط يجوز فيه على الناظر المجتهد أكثر مما يجوز على الناقل الحافظ الفقيه, وقد بينت ذلك في "أحكام الفصول")[1522].

وقال ابن تيمية: (تطرُّقُ الخطأ إلى آراء العلماء أكثرُ من تطرقه إلى الأدلة الشرعية)[1523].

قلت: ومثال القياس المُعارِض للنص ما قاله الحافظ في "الفتح" : (أخرج الطحاوي من طريق عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال: سألتُ أنسا عن نكاح المُحْرِم, فقال: لا بأس به, وهل هو إلا كالبيع. وإسناده قوي, قال الحافظ: **لكنه قياسٌ في مقابل النص فلا عبرة به**, وكأنَّ أنسا لم يَبْلُغْه حديثُ عثمان)[1524].

ومثاله أيضا ما قاله ابن عبد البر "التمهيد" : (لا أعلم لمن كَرِهَ سُؤْرَ الهِرِّ حجة أحسن من أنه لم يَبْلُغْه حديثُ أبي قتادة, وبلغه حديثُ أبي هريرة في الكلب, فقاس الهِرَّ على الكلب, **وقد فرَّقت السنةُ** بين الهر والكلب في باب التعبد وجمعت بينهما على حسب ما قدمنا ذكره من باب الاعتبار والنظر, و**مَن حَجَّتْه السنةُ خصمته, وما خالفها مطروح**, وبالله التوفيق)[1525].

(1520) شرح مختصر الروضة 241/2

(1521) إرشاد الفحول 152/1 - 153 . وقد قال الإسنوي في "التمهيد" (ص 45) : (وأما شرائط القياس, وهو الكلام في شرائط الأصل والفرع وشرائط العلة وأقسامها ومبطلاتها وتقديم بعضها على بعض عند التعارض, فهو بابٌ واسعٌ تتفاوت فيه العلماءُ تفاوتا كثيرا, ومنه يحصل الاختلاف غالبا).

(1522) المنتقى 262/4

(1523) مجموع الفتاوى 250/20

(1524) فتح الباري 166/9

(1525) التمهيد 325/1



قال ابن تيمية: (كل قياسٍ دل النصُّ على فساده فهو فاسدٌ, وكلُّ من ألحق منصوصا بمنصوصٍ يخالف حكمَه فقياسُه فاسد, وكلُّ من سوى بين شيئين أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله فقياسُه فاسد, لكن من القياس ما يُعلم صحته, ومنه ما يعلم فساده, ومنه ما لم يتبين أمره, فمن أبطل القياسَ مطلقا فقولُه باطل, ومن استدل بالقياس المخالف للشرع فقولُه باطل, ومن استدل بقياسٍ لم يقم الدليلُ على صحته فقد استدل بما لا يعلم صحته بمنزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدالته, فالحجج الأثرية والنظرية تنقسم إلى: ما يعلم صحته, وإلى ما يعلم فساده, وإلى ما هو موقوف حتى يقوم الدليلُ على أحدهما. ولفظُ النص يراد به تارة ألفاظُ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة, وهذا هو المرادُ من قول من قال: النصوصُ تتناول أحكامَ أفعال المكلَّفين, ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله: {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ} و{اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ}, فالكتاب هو النص, والميزان هو العدل, والقياس الصحيح من باب العدل, فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين, ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص, فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد, ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا, كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح)[1526].

(تنبيه) : قال الخطيب البغدادي: (ليس من شرط القياس أن يكون النصُّ معدوما, وإنما من شرطه أن لا يكون مخالِفا للنص, فإذا لم يكن مخالفا للنص صَحَّ القياس, مع وجود النص, ومع عدمه)[1527].

وقال ابن تيمية: (وبعضُهم يقول: لا يُستدَل به - يعني القياس - مع وجود النص, وهذا ليس بشيء, فإنه لو فُرِض وجودُ قياسٍ يوافق مقتضى النص لم يَمتنع الاستدلالُ به, فإنَّ توارُدَ الأدلة القوية والضعيفة على مدلولٍ واحد ليس بممتنع, إنما القياسُ الباطل ما خالف مقتضى النص لا ما وافقه)[1528].

(1526) مجموع الفتاوى 287/19 - 288

(1527) الفقيه والمتفقه 501/1

(1528) تنبيه الرجل العاقل (ص 12)



(الاعتصام بنصوص الوحي كتابا وسنة)

قلت: إذا تقرر أن القياس مقدم على النظر في المصالح الكلية, لكونه أقوى وأدل على المطلوب, وقد رأيت أن الفقيه المجتهد العالم بمقاصد الشريعة قد يخطئ قياسُه لورود النص بخلافه, وقد يقول في شيء: هذا على خلاف القياس, وهو في نفس الأمر بخلاف ذلك, فكيف يكون حال الناظر في مطلق المصالح الكلية والمقاصد العامة التي لا يُهتدَى إلى تفاصيلها إلا بالشرع, ولهذا فالمعصوم من اعتصم بالنصوص ووفاها حقها من النظر والاعتبار.

قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إنَّ تقدير المصالح وتحديدها على الوجه المشروع في أحكام الدين أمرٌ خطير, ولاتساعِ ميدانِه واضطراب ميزانه وكثرةِ أهل الأهواء والجدل, توسع فيه كثيرٌ من الناس حتى وقعوا في مهواة التحريف والتبديل في أحكام الله, فالاحتياطُ الأخذُ بدلالة النصوصِ وميزانها المضبوط مع مراعاة مقاصد الشريعة بقدر الإمكان)[1529].

قلت: وصنيع هؤلاء المحرِّفة والمبدلة المتسترين بالمقاصد والمصالح أشبه شيء بصنيع الزنادقة المتسترين بعبارات العارفين, فاستبدلوا بأحكام الكتاب والسنة أحكامَ كشوفهم وإلهاماتهم, وإخوانُهم استبدلوا بها أحكامَ مصالحهم ومقاصدهم التي هي في الحقيقة زبالة أذهانهم وكناسة أفكارهم.

قال ابن القيم: (كل صاحبِ باطلٍ لا يتمكن من ترويج باطله إلا بإخراجه في قالب حق)[1530].

وقال ابن تيمية: (يموهون بالتعبير على المعاني الفلسفية بالعبارات الإسلامية)[1531].

وقال أيضا: (ولا ريب أنَّ القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنية فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقَدَهم, ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من جنس ما أرادوا, فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملة ومن تحريف الكلم عن مواضعه ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ما الله به عليم, ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكنهم في الباطن زنادقة منافقون)[1532].

(1529) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 113)

(1530) إغاثة اللهفان 82/2

(1531) جامع المسائل 139/6

(1532) بغية المرتاد (ص 235 - 236)

وقال علاء الدين البخاري الحنفي في رسالته "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" : (إنَّ الملاحدة عبَّروا عن ضلالتهم بعبارات العارفين بالله يتسترون بها في زندقتهم, فينبغي الحذرُ من ذلك, قال: وهم – يعني العارفين – مُصرِّحون بأنَّ كلَّ حقيقةٍ يَرُدُّها الشرعُ فهي زندقة, وأنه ليس في أسرار المعرفة شيءٌ يناقض ظاهرَ الشرع, بل باطن الشريعة يَتِمُّ بظاهره, وسِرُّه يكمل صريحَه, ولهذا إذا انكشفت على أهل الحقيقة أسرارُ الأمور على ما هي عليه نظروا إلى الألفاظ الواردة في الشرع, فما وافق ما شاهدوه قرَّروه, وما خالف أوَّلُوه بما يطابق الشرع كالآيات المتشابهة, ولا يستبعد وقوعُ المتشابه في الكشف ابتلاءً لقلوب العارفين كما أنَّ وقوع المتشابه في الشرع ابتلاءٌ لقلوب الراسخين)[1533].

وقال الشعراني في "الطبقات الكبرى" في ترجمة الشيخ أبي الحسن الشاذلي: (وكان ﷺ يقول: إذا عارض كشفُك الكتابَ والسنة فتمسَّكْ بالكتاب والسنة ودَعِ الكشفَ، وقُلْ لنفسك: إن الله تعالى قد ضَمِن لي العصمةَ في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة. مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العملُ بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة)[1534].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (لم يعبأ الناسُ من الأولياء وغيرهم بكلِّ كَشْفٍ أو خطاب خالَفَ المشروعَ، بل عدُّوا أنه من الشيطان)[1535].

وقال في "الاعتصام" : (كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن لا يخلو: إما أن يكون مما ثبت له أصلٌ في الشريعة أو لا. فإن كان له أصلٌ فهم خلقاء به، كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك، وإن لم يكن له أصلٌ في الشريعة فلا عملَ عليه، لأنَّ السنة حجة على جميع الأمة، وليس عملُ أحدٍ من الأمة حجةً على السنة، لأن السنة معصومة عن الخطأ، وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم عصمةٌ إلا مع إجماعهم خاصة، وإذا اجتمعوا تضمَّن إجماعُهم دليلا شرعيا، كما تقدم التنبيهُ عليه, فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبُتْ له العصمة، فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها، فأعمالُهم لا تعدو الأمرين، ولذلك قال العلماء: كل كلام منه مأخوذ ومتروك، إلا ما كان من كلام النبي ﷺ.

(1533) تنبيه الغبي للبقاعي (ص 186 - 188) . ولنا عطف على (الكشف وما يتعلق به) بالبسط والبيان في كتاب "كرامات الأولياء ومنح الأصفياء" إن شاء الله وبسر.

(1534) الطبقات الكبرى 9/2

(1535) الموافقات 469/2

قال: فالواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ، ونقف عن الاقتداء بمن لا يمتنع عليه الخطأ، إذا ظهر في الاقتداء به إشكال، بل نعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة، فما قَبِلاه قبلناه، وما لم يقبلاه تركناه، ولا علينا إذا قام لنا الدليلُ على اتباع الشرع، ولم يَقُم لنا دليلٌ على اتباع أقوال الصوفية وأعمالهم إلا بعد عرضها، وبذلك وصى شيوخُهم، وإن كل ما جاء به صاحب الوجد والذوق من الأحوال والعلوم والفهوم، فليعرض على الكتاب والسنة، فإن قبلاه صح، وإلا لم يصح)[1536].

قلت: ومقالة العارفين في الكشوف هي مقالة الفقهاء في الاستصلاح والاستحسان, فلم تُضمَن العصمة لغير الوحي, فهو الميزانُ العدل للكشوف والمواجيد والأذواق والاستحسانات والاستصلاحات, فالنصوص تقضي ولا يقضى عليها, وتعلو ولا يعلى عليها.

قال الشاطبي في "الاعتصام" : (قال أبو عمر الزجاجي - وهو من أصحاب الجنيد والنوري وغيرهما - : كان الناسُ في الجاهلية يتبعون ما تستحسنه عقولُهم وطبائعُهم, فجاء النبيُّ صلى الله عليه وسلم فرَدَّهم إلى الشريعة والاتباع, فالعقلُ الصحيح الذي يستحسن ما يستحسنه الشرعُ ويستقبح ما يستقبحه)[1537].

وقال ابن عقيل في كتاب "الفنون" : (قال الخَضِر للسفير: {إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا}, لأنَّ مستحسنا برأيه ومستقبحا برأيه لا يتبع، لأنه قد بان لك بنص القرآن أنَّ استحسانَ عقلِ السفير الكليم واستقباحَه, ما كان على القانون الصحيح، حتى كُشِف له عن العذر فيما كان استقبحه)[1538].

وقد تقدم تصريح الشاطبي بأنَّ النصوص والأقيسة الشرعية وافيةٌ ببيان طريق الشريعة في اعتبار المقاصد والمصالح وما يعرض لها عند المعارضة من الترجيح بتقديم الأهم, حيث قال: (**والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن هذا على الكمال**).

وتقدم قول ابن تيمية أيضا: (**اعتبار مقادير والمصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة**, فمتى قدر الإنسانُ على اتباع النصوص لم يَعدِلْ عنها, والا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر, **وقَلَّ أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام**).

(1536) الاعتصام 366/1 - 367

(1537) السابق 155/1

(1538) درء تعارض العقل والنقل 68/8



وقوله أيضا: (من كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يَستدِلَّ على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة).

وقوله: (وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يُستدل فيها بنصٍّ جلي ولا خفي، فهذا ما لا أعرفه).

ولهذا فمن كانت دائرة معرفته بالنصوص أوسع كان قياسُه أقوم واجتهاده أصوب.

قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (وقد تقدم مرارا أنَّ أصحَّ الناسِ قياسا أهلُ الحديث، وكلما كان الرجلُ إلى الحديث أقربَ كان قياسُه أصح، وكلما كان عن الحديث أبعد كان قياسُه أفسد)[1539].

وقال الجويني: (أظهر أصحابُ الحديث النكيرَ على أبي حنيفة رحمه الله، ولم يكن ذلك لقوله بالقياس، وإنما كان لتوسُّعِه في القياس وخروجه عن الحد، دون استقصاءِ معرفةِ المآخذ التي هي الأساسُ، ومنها يُتلَقَّى القياس)[1540].

ولهذا قال ابن تيمية في القياس: (هو حجةٌ عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرا من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى رد به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقص)[1541].

وقال الحافظ ابن عبد البر: (واعلم يا أخي أنَّ السننَ والقرآن هما أصلُ الرأي والعيارُ عليه، وليس الرأيُ بالعيار على السنة، بل السنة عيارٌ عليه، **ومَن جَهِلَ الأصلَ لم يُصِبِ الفرعَ أبدا**، وقال ابن وهب: حدثني مالك أنَّ إياس بن معاوية قال لربيعة: إنَّ الشيء إذا بني على عوج لم يكد يعتدل، قال مالك: يريد بذلك المفتي الذي يتكلم على غير أصلٍ يبني عليه كلامَه)[1542].

وقال القاضي عياض في "ترتيب المدارك" : (وبهذا الوجه احتج الشافعيُّ على محمد بن الحسن في ترجيح علم مالك على علم أبي حنيفة حين تناظرا في ذلك، فقال له الشافعي: الإنصافَ تريد أم المكابرة؟ قال: الإنصاف، قال الشافعي: ناشدتك الله مَن أعلمُ بكتاب الله وناسخه ومنسوخه؟ قال محمد ابن الحسن: اللهم صاحبكم، قال الشافعي: ناشدتك الله فمن

(1539) إعلام الموقعين 168/4

(1540) مغيث الخلق للجويني (ص 36)

(1541) مجموع الفتاوى 341/11

(1542) جامع بيان العلم وفضله 1134/2



أعلم بسنة رسول الله ﷺ؟ قال له: اللهم صاحبكم، قال الشافعي: فمن أعلم بأقوال أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال: اللهم صاحبكم، قال الشافعي: فلم يَبْقَ إلا القياس, قال محمد: صاحبُنا أقيس، قال الشافعي: القياسُ لا يكون إلا بهذه الأشياء, فعلى أيِّ شيءٍ تقيس؟ ثم قال الشافعي: ونحن ندعي لصاحبنا ما لا تدَّعونه لصاحبكم، وفي رواية: وصاحبنا لم يذهب عليه القياس ولكن كان يتوقى ويتحرى ويريد التأسي بمن تقدمه.

فرحم الله الشافعي ومحمد بن الحسن فلقد أنصفا, والذي قاله الشافعي هو حق اليقين, **فإنَّ الاجتهادَ والقياسَ والاستنباط إنما يكون على الأصول, فمن كان أعلمَ بالأصول كان استنباطُه أصحَّ وقياسُه أحق**, وإلا فمتى اختلت معرفتُه بالأصول قاس على اغترار، وبنى على شفا جُرُفٍ هار.

وقد احتج بهذه الحكاية الإمامُ أبو إسحاق الشيرازي على الخراسانيين في اقتصارهم في النظر على المسائل القياسيات المسماة عندهم بالطبوليات لتنتيج الكلام فيها ومد أنفاس الجدال بين أهلها، وإذا كان باتفاق ما قاله الشافعي وهو قول جماهير العلماء: إن الاجتهاد لا يصح ولا القياس إلا لمن جمع آلاته من علم الكتاب والسنة, وأحكم ذلك على ما يجب، ثم جمع إلى ذلك من آلات الاجتهاد وفهم الألفاظ والمعاني وتصريفها ما لا غِنًى له عنه، ثم عرف مواضعَ الإجماع والاتفاق ومسائل الخلاف والنزاع, فمتى اختل على العالِم شيءٌ من ذلك كان حَطًّا من إمامته ونقصا من كماله، ولم يَصِحَّ له الاجتهاد, ولا ساغ له النظرُ في الدين, إلا باجتماع ذلك, ومتى أخل بأحد هذه القواعد فلا يَحِلُّ له الاجتهاد في الدين ولا الفتوى بين المسلمين ولا القياس على ما يبلغه)[1543].

وقال الإمام أحمد: (إنما هو السنة والاتباع، وإنما القياسُ أن نقيس على أصل، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه، ثم تقول هذا قياس، فعلى أيِّ شيءٍ كان هذا القياس؟ قيل لأبي عبد الله: فلا ينبغي أن يقيس إلا رجلٌ عالم كبير، يعرف كيف يشبه الشيء بالشيء, فقال: أجل، لا ينبغي)[1544].

وقال الشافعي: (لا يقيس إلا من جمع آلات القياس, وهي العلم بالأحكام من كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده وندبه، ويستدل على ما احتمل التأويلَ منه بسنن النبي ﷺ وبإجماع المسلمين, فإذا لم يكن سنة ولا إجماع, فالقياس على

(1543) ترتيب المدارك 82/1 - 84

(1544) الفقيه والمتفقه 500/1

كتاب الله، فإن لم يكن فالقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فالقياس على قول عامة السلف الذين لا يَعْلَم لهم مخالفا, ولا يجوز القولُ في شيءٍ من العلم إلا من هذه الأوجه أو من القياس عليها, ولا يكون لأحدٍ أن يقيسَ حتى يكون عالما بما مضى قبلَه من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب, ويكون صحيحَ العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول, ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه, لأن له في ذلك تنبها على غفلة ربما كانت منه أو تنبها على فضل ما اعتقد من الصواب, وعليه بلوغُ عامة جهده، والإنصافُ من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقوله، قال: فإذا قاس مَن له القياسُ واختلفوا وَسِع كُلًّا أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يسعه اتباعُ غيره فيما أدَّاه إليه اجتهادُه، والاختلاف على وجهين, فما كان منصوصا لم يَحِلَّ فيه الاختلاف، وما كان يحتمل التأويلَ أو يدرك قياسا فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمل, وخالفه غيره, لم أقل: إنه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص).

قال ابن عبد البر: (قد أتى الشافعي رحمه الله في هذا الباب بما فيه كفاية وشفاء)[1545].

(النقل عمدة الاجتهاد)

ومن هنا كانت معرفة النقل عمدة الاجتهاد.

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (الشريعة إنما تُؤخَذ من الكتاب والسنة, ومَن كان قليلَ البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبُه وروايته والجد والتشمير في ذلك, ليأخذ الدين عن أصولٍ صحيحة, ويتلقى الأحكامَ عن صاحبها المبلِّغ لها)[1546].

ولهذا قال الشافعي: "مَن كتب الحديث، قَوِيت حُجَّتُه"[1547].

وكان هشام بن عروة يقول: "السنن السنن, فإن السنن قوام الدين"[1548].

وقال سفيان: "إنما الدين الآثار"[1549].

وقال ابن حزم: (الركن الأعظم في باب الاجتهاد: معرفةُ النقل)[1550].

وقال أيضا: (أعلمُ الناس مَن كان أجمعَهم للسنن وأضبطَهم لها وأذكرهم لمعانيها وأدراهم بصحتها وبما أجمع عليه الناسُ مما اختلفوا فيه)[1551].

(1545) جامع بيان العلم 857/2 - 858 , وانظر: الرسالة (ص 509 - 511) و(ص 560) .

(1546) المقدمة (ص 561)

(1547) سير النبلاء 24/10

(1548) جامع بيان العلم 1051/2

(1549) السابق 782/1

(1550) الناسخ والمنسوخ (ص 5)

وقال القاضي عياض في "ترتيب المدارك" في ترجمة أبي محمد الأصيلي: (قال ابن حيان: كان أبو محمد في حفظ الحديث، ومعرفة الرجال، والإتقان للنقل، والبصر بالنقد، والحفظ للأصول، والحذق برأي أهل المدينة، والقيام بمذهب المالكية، والجدل فيه على أصول البغداديين، فردا لا نظيرَ له في زمانه. بلغني من غير وجه أنه وجد في كتب الدارقطني: حدثني أبو محمد الأصيلي - ولم أر مثله. قال غيره: كان الأصيلي من حفاظ رأي مالك، والتكلم على الأصول وترك التقليد، مِن أعلم الناس في الحديث، وأبصرهم بعلله ورجاله، ويحض أصحابَه عليه، **ولا يرى أنَّ مَن خلا مِن علمه فقيها على حال**)[1552].

وقال ابن الصلاح في صدر كتابه "علوم الحديث" : (وهو (يعني فن الحديث) من أكثر العلوم تولجا في فنونها، لا سيما الفقه الذي هو إنسان عيونها, ولذلك كثر غَلَطُ العاطلين منه من مصنفي الفقهاء، وظهر الخللُ في كلام المُخِلِّين به من العلماء)[1553].

وقال الخطابي في مقدمة "المعالم" : (وأما أهل الفقه والنظر فإنَّ أكثرهم لا يعرجون من الحديث إلا على أقله, ولا يكادون يميزون صحيحه من سقيمه، ولا يعرفون جيده من رديئه, ولا يعبؤون بما بلغهم منه أن يحتجوا به على خصومهم إذا وافق مذاهبهم التي ينتحلونها ووافق آراءهم التي يعتقدونها, وقد اصطلحوا على مواضعةٍ بينهم في قبول الخبر الضعيف والحديث المنقطع إذا كان ذلك قد اشتهر عندهم وتعاورته الألسن فيما بينهم من غير ثبت فيه أو يقين علم به، فكان ذلك ضلة من الرأي وغبنا فيه, وهؤلاء وفقنا الله وإياهم لو حكي لهم عن واحدٍ من رؤساء مذاهبهم وزعماء نحلهم قولٌ يقوله باجتهادٍ مِن قِبَل نفسه طلبوا فيه الثقة واستبرؤوا له العهدة, فتجد أصحاب مالك لا يعتمدون من مذهبه إلا ما كان من رواية ابن القاسم والأشهب وضربائهم من تلاد أصحابه, فإذا وجدت رواية عبد الله بن عبد الحكم وأضرابه لم تكن عندهم طائلا, وترى أصحاب أبي حنيفة لا يقبلون من الرواية عنه إلا ما حكاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن والعلية من أصحابه والأجلة من تلامذته, فإن جاءهم عن الحسن بن زياد اللؤلؤي وذويه رواية قول بخلافه لم يقبلوه ولم يعتمدوه, وكذلك تجد أصحاب الشافعي إنما يعولون في مذهبه على رواية المزني والربيع بن سليمان المرادي, فإذا جاءت رواية حرملة والجيزي وأمثالهما لم يلتفتوا إليها ولم يعتدوا بها في أقاويله, وعلى هذا عادة كل فرقة من

(1551) تذكرة الحفاظ للذهبي 166/2

(1552) ترتيب المدارك 139/7

(1553) علوم الحديث (ص 5)

العلماء في أحكام مذاهب أئمتهم وأستاذيهم. فإذا كان هذا دأبهم وكانوا لا يقنعون في أمر هذه الفروع وروايتها عن هؤلاء الشيوخ إلا بالوثيقة والثبت[(1554)] فكيف يجوز لهم أن يتساهلوا في الأمر الأهم والخطب الأعظم وأن يتواكلوا الرواية والنقل عن إمام الأئمة ورسول رب العزة، الواجب حكمه اللازمة طاعته، الذي يجب علينا التسليمُ لحكمه والانقياد لأمره من حيث لا نجد في أنفسنا حرجا مما قضاه ولا في صدورنا غلا من شيء مما أبرمه وأمضاه. أرأيتم إذا كان للرجل أن يتساهل في أمرِ نفسِه ويتسامح عن غرمائه في حقه فيأخذ منهم الزيف ويغضي لهم عن العيب هل يجوز له أن يفعل ذلك في حق غيره إذا كان نائبا عنه كولي الضعيف ووصي اليتيم ووكيل الغائب, وهل يكون ذلك منه إذا فعله إلا خيانة للعهد وإخفارا للذمة, فهذا هو ذاك)[(1555)].

وقال ابن الجوزي: (كان الفقهاءُ في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث, فمازال الأمرُ يتناقص حتى قال المتأخرون: يكفينا أن نعرف آيات الأحكام من القرآن, وأن نعتمد على الكتب المشهورة في الحديث كسنن أبي داود ونحوها, ثم استهانوا بهذا الأمر أيضا وصار أحدُهم يحتج بآية لا يعرف معناها وبحديث لا يدري أصحيح هو أم لا, وربما اعتمد على قياسٍ يعارضه حديث صحيح ولا يعلم لقلة التفاته إلى معرفة النقل, **وإنما الفقهُ استخراجٌ من الكتاب والسنة, فكيف يستخرج مِن شيءٍ لا يعرفه**, ومِن القبيح تعليقُ حكمٍ على حديث لا يدري أصحيح هو أم لا, ولقد كانت معرفة هذا تصعُب ويحتاج الإنسان إلى السفر الطويل والتعب الكثير حتى تعرف ذلك, فصنفت الكتب وتقررت السنن وعرف الصحيح من السقيم, ولكن غلب على المتأخرين الكَسَلُ بالمرة عن أن يطالعوا علم الحديث, حتى أني رأيت بعضَ الأكابر من الفقهاء يقول في تصنيفه عن ألفاظ في الصحاح: لا يجوز أن يكون رسولُ الله ﷺ قال هذا, ورأيته يحتج في مسألةٍ فيقول: دليلُنا ما روى بعضُهم أنَّ رسول الله قال كذا, ويجعل الجواب عن حديث صحيح قد احتج به خصمُه أن يقول: هذا الحديث لا يعرف, وهذا كلُّه جناية على الإسلام)[(1556)].

(1554) قال الشيخ محمد الحجوي في هامش "الفكر السامي" 201/2 : (لا يقتنعون إلا بالثقة الثبت إلخ هذا مع وقوع الاختلاط في المذاهب، وكثرة الروايات والرواة، فأصحاب الشافعي البغدادي ينقلون أقوالا غير ما ينقله المصريون، وهكذا المالكية لهم طريقة العراقيين والحجازيين والمصريين والقرويين، نص على ذلك صاحب "المعيار" نقلا عن ابن مرزوق في نوازل الصلاة).

(1555) معالم السنن 3/1 - 5

(1556) تلبيس إبليس (ص 103)

وقال الشوكاني: (إنَّ علم الفقه مأخوذٌ من علم السنة إلا القليل منه, وهو ما قد صرح بحكمه القرآن الكريم, فما يصنع ذو الفنون بفنونه إذا لم يكن عالما بعلم الحديث متقنا له معولا على المصنفات المدونة فيه, وبهذه العلة تجد المصنفين في علم الفقه يعولون في كثيرٍ من المسائل على محض الرأي ويدونونه في مصنفاتهم وهم لا يشعرون أنَّ في ذلك سنة صحيحة يعرفها أقل طالب لعلم الحديث, وقد كثر هذا جدا من المشتغلين بالفقه على تفاقم شره وتعاظم ضرره, وجنوا على أنفسهم وعلى الشريعة وعلى المسلمين, وإذا شككت في شيء من هذا فخذ أي كتاب شئت من الكتب المصنفة في الفقه وطالعه تجد الكثير الواسع)[1557].

وقال النووي في شرح مقدمة مسلم: (شرعُنا مبني على الكتاب العزيز والسنن المرويات, **وعلى السنن مدارُ أكثرِ الأحكام الفقهيات**, فإنَّ أكثر الآيات الفروعيات مجمَلات وبيانها في السنن المحكمات)[1558].

وقال الشاطبي: (لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصارُ عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة, لأنه إذا كان كليا وفيه أمورٌ جملية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها؛ فلا محيصَ عن النظر في بيانه)[1559].

وقال أيضا: (إنَّ السنة كما تبين توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم, فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومِها في أصل اللغة)[1560].

ولهذا قال عمر: "إنَّ ناسا يجادلونكم - يعني بالقرآن - فخذوهم بالسنن, فإنَّ أصحابَ السنن أعلمُ بكتاب الله". ذكره القاضي عياض في "الشفا", قال الخفاجي في "نسيم الرياض" : ("وقال" عمر, ﷺ, في أثر آخر رواه عن الدارمي "إن ناسا يجادلونكم يعني بالقرآن" أي: يخاصمونكم وينازعونكم في بعض الأحكام التي قلتم بها, فيقول: القرآن فيه ما يخالفكم نظرا لظاهره مما بينته أو خصصته أو نسخته السنة, "فخذوهم" أنتم حجوهم واغلبوهم "بالسنن" الواردة عنه ﷺ, "فإن أصحاب السنن" أي: علماء الحديث ونقاده "أعلم بكتاب الله" أي:

(1557) أدب الطلب (ص 80)

(1558) شرح مسلم للنووي 4/1

(1559) الموافقات 183/4

(1560) السابق 334/4



بمعاني القرآن ممن يتمسك بظاهر القرآن, لمعرفتهم بناسخه ومنسوخه ومخصصه ومؤوله, فإن تفسير القرآن إنما يعلم من السنة)[1561].

وقال السيوطي: (ومن العجب مَن يستدل بآيات القرآن وهو غيرُ متضلِّعٍ من الحديث، ومن المعلوم أنَّ في القرآن: المجمل والمبهم والمحتمل، وكل من الثلاثة محتاجٌ إلى السنة تبينه وتعينه وتوضح المرادَ منه، وقد قال عمر بن الخطاب: "إنه سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإنَّ أصحاب السنن أعلمُ بكتاب الله". وأخرج ابن سعد عن ابن عباس أنَّ علي بن أبي طالب أرسله إلى الخوارج فقال: اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة، فقال له ابن عباس: يا أمير المؤمنين أنا أعلم بكتاب الله منهم, في بيوتنا نزل، قال: صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصا، فخرج إليهم فحاجهم بالسنن فلم تبق بأيديهم حجة، وقال يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على القرآن أي: مبينة له ومفسرة)[1562].

وقال الأوزاعي: "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب"، قال ابن عبد البر: (يريد أنها تقضي عليه وتبين المرادَ منه)[1563].

ولهذا قال أبو شامة: (أئمة الحديث هم المعتبرون القدوة في فنهم, فوجب الرجوعُ إليهم في ذلك وعرض آراء الفقهاء على السنن والآثار الصحيحة, فما ساعده الأثرُ فهو المعتبر, وإلا فلا نبطل الخبرَ بالرأي)[1564].

وقال ابن تيمية: (أهل العلم بالحديث أخصُّ الناسِ بمعرفة ما جاء به الرسولُ ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان, فإليهم المرجعُ في هذا الباب لا إلى من هو أجنبي عن معرفته ليس له معرفة بذلك)[1565].

وقال أيضا: (من المعلوم أنَّ أهل الحديث يشاركون كلَّ طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال, ويمتازون عنهم بما ليس عندهم, فإن المنازع لهم لا بد أن يذكر فيما يخالفهم فيه طريقا أخرى؛ مثل المعقول والقياس والرأي والكلام والنظر والاستدلال والمحاجة والمجادلة

(1561) نسيم الرياض 402/4

(1562) إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة للسيوطي (ص 35) , والحاوي للفتاوي له أيضا 148/2

(1563) الموافقات 345/4

(1564) مختصر المؤمل (ص 55)

(1565) درء تعارض العقل والنقل 32/7



والمكاشفة والمخاطبة والوجد والذوق ونحو ذلك, وكل هذه الطرق لأهل الحديث صفوتها وخلاصتها: فهم أكملُ الناس عقلا؛ وأعدلهم قياسا, وأصوبهم رأيا, وأسدهم كلاما, وأصحهم نظرا, وأهداهم استدلالا, وأقومهم جدلا, وأتمهم فراسة, وأصدقهم إلهاما, وأحدهم بصرا ومكاشفة, وأصوبهم سمعا ومخاطبة, وأعظمهم وأحسنهم وجدا وذوقا)[1566].

وقال الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي: (ومن نظر بنظر الإنصاف، وغاص في بحار الفقه والأصول متجنبا الاعتساف، يعلم علما يقينيا أنَّ أكثر المسائل الفرعية والأصلية التي اختلف العلماءُ فيها، فمذهبُ المحدثين فيها أقوى من مذاهب غيرهم، وإني كلما أسير في شعب الاختلاف أجد قولَ المحدثين فيه قريبا من الإنصاف، فلله درهم، وعليه شكرُهم, كيف لا وهم ورثةُ النبي ﷺ حقا، ونواب شرعه صدقا، حَشَرنا الله في زمرتهم، وأماتنا على حبهم وسيرتهم)[1567].

قلت: ولا يخفى أن المراد بأهل الحديث ليسوا أهلَ الرواية الصِّرْفة, وإنما أهلُ البصر فيها والنظر والعمل.

قال ابن تيمية: (ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته بل نعني بهم: كلَّ مَن كان أحقَّ بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهرا وباطنا واتباعه باطنا وظاهرا, وكذلك أهل القرآن. وأدنى خصلة في هؤلاء: محبة القرآن والحديث والبحث عنهما وعن معانيهما والعمل بما علموه من موجبهما. ففقهاءُ الحديث أخبرُ بالرسول من فقهاء غيرهم, وصوفيتهم أتبع للرسول من صوفية غيرهم, وأمراؤهم أحق بالسياسة النبوية من غيرهم, وعامتهم أحق بموالاة الرسول من غيرهم)[1568].

قلت: وعلى هذا فالحث على تتبع النصوص ولزومها ليس المراد به أن يكون النظرُ في ألفاظها منبتا عن النظر في معانيها ومراميها, وإنما هو نظرٌ يُعطي اللفظَ حقَّه والمعنى حقه, كما قال سفيان بن عيينة: "العالِمُ الذي يعطي كلَّ حديثٍ حقَّه"[1569].

قال ابن القيم: (والمقصود أنَّ الواجب فيما علَّق عليه الشارعُ الأحكامَ من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، **ويعطى اللفظُ حقَّه, والمعنى حقَّه.**

(1566) مجموع الفتاوى 9/4 - 10

(1567) السلسلة الصحيحة للألباني 547/1 - 548 , ومقدمة كتاب مزالق الأصوليين للصنعاني (ص 20)

(1568) مجموع الفتاوى 95/4

(1569) جامع بيان العلم وفضله 816/2

وقد مدح الله تعالى أهلَ الاستنباط في كتابه، وأخبر أنهم أهل العلم؛ ومعلومٌ أن الاستنباط إنما هو استنباطُ المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصح، هذا الذي يَعقِله الناسُ من الاستنباط؛ قال الجوهري: الاستنباط كالاستخراج؛ ومعلومٌ أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم؛ والله سبحانه ذم من سمع ظاهرا مجردا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولي العلم حقيقته ومعناه.

يوضحه أنَّ الاستنباطَ استخراجُ الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبِطِه، ومنه استنباطُ الماء من أرض البئر والعين؛ ومِن هذا قولُ علي بن أبي طالب -ﷺ-، وقد سئل: هل خصكم رسولُ الله -ﷺ- بشيءٍ دون الناس؟ فقال: "لا، والذي فلق الحبة وبَرَأ النَّسَمة، إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه". ومعلوم أن هذا الفهمَ قدرٌ زائدٌ على معرفة موضوع اللفظ أو عمومه أو خصوصه، فإنَّ هذا قدرٌ مشترك بين سائر مَن يعرف لغة العرب، وإنما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد)[1570].

قلت: وتأمَّلْ قولَ الإمام الشافعي في أول كتاب "الرسالة" : (إنَّ مَن أدرك عِلْمَ أحكام الله في كتابه نصا واستدلالا، ووفقه الله للقول والعمل بما عَلِم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَبُ ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضعَ الإمامة)[1571].

قال الزركشي في "البحر المحيط" في شروط المجتهد: (والحاصلُ أنه لا بد أن يكون محيطا بأدلة الشرع في غالب الأمر، متمكنا من اقتباس الأحكام منها، عارفا بحقائقها ورُتَبها، عالما بتقديم ما يتقدم منها وتأخير ما يتأخر, وقد عبَّر الشافعيُّ - رحمه الله - عن الشروط كلِّها بعبارة وجيزة جامعة فقال: "من عرف كتابَ الله **نصا واستنباطا** استحق الإمامةَ في الدين")[1572].

وقال في "القواعد" : (قال ابن سراقة في كتابه في الأصول: حقيقة الفقه عندي: **الاستنباط**, قال الله تعالى: {لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}. وكذلك قال ابن السمعاني في "القواطع" : هو **استنباطُ** حكم المشكِلِ من الواضح, قال رسول الله - ﷺ - : "رُبَّ حاملِ فقهٍ

(1570) إعلام الموقعين 397/2

(1571) الرسالة (ص 19)

(1572) البحر المحيط 237/8

غير فقيه" أي: غير مستنبِط، ومعناه أنه يَحمِلُ الرواية من غير أن يكون له استدلالٌ واستنباطٌ منها)[1573].

وقال ابن خير[1574] في "فهرسته" في فقه هذا الحديث: (وفيه بيانُ أنَّ الفقهَ هو الاستنباطُ والاستدراك في معاني الكلام من طريق التفهُّم, وفي ضمنه بيانُ وجوب التفقه والبحث على معاني الحديث واستخراج المكنون مِن سره)[1575].

وقال ابن السمعاني: (والدليل على أن الفقه اسمُ الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره: حديثُ زياد بن لبيد قال: ذكر رسول الله ﷺ شيئا وقال: "ذلك أوان ذهاب العلم", قلت: كيف يذهب العلم وكتاب الله عندنا نَقرأه ونُقرئه أبناءَنا فقال: "ثكلتك أمك يا زياد, إن كنتُ لأراك من فقهاء المدينة أو من أفقه رجلٍ بالمدينة, أو ليس اليهودُ والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما"[1576], فدل قوله: "إن كنت أعدك من فقهاء المدينة" على أنه لَمَّا لم يَستنبِط علمَ ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم, خرج عن الفقه, فهذا يدل على ما ذكرناه من أن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح)[1577].

قلت: فتبين أن العلم ليس قاصرا على معرفة النصوص بل لا بد من ضميمة الفقه فيها المعبَّرِ عنه بالاستنباط, وهو الاستخراج المنبئ عن غموضٍ وخفاءٍ فيما يُقصَد تحصيلُه, ودخل فيه القياسُ الذي حاصلُه إلحاقُ المسكوتِ بنظيره المنطوق.

(1573) المنثور في القواعد الفقهية 67/1 - 68

(1574) هو: محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي، أبو بكر: مقرئ، من حفاظ الحديث، لغوي أديب. من أهل إشبيلية (Seville) يقال له (الأموي) بفتح الهمزة والميم، نسبة إلى (أمه) وهي جبل بالمغرب. بقي من تصنيفه (فهرسة ما رواه عن شيوخه) قال ابن ناصر الدين: بيعت كتبه لصحتها بأغلى الأثمان، ولم يكن له نظيرٌ في الإتقان. ووصف الكتاني (في فهرس الفهارس) نسخة من صحيح مسلم، لا تزال محفوظة بفاس، كانت من كتب ابن خير، وقد كتب على هامشها كثيرا من الفوائد في شرح الغريب من ألفاظه، وتفسير بعض معانيه. توفي سنة (575). [الأعلام للزركلي 119/6]

(1575) حلية طالب العلم (ص 178)

(1576) رواه أحمد وابن ماجه والحاكم وصححه. وكذا الألباني والأرنؤوط.

(1577) القواطع 10/1 - 11

قال الجويني في شروط المفتي: (وعبروا عن جملة ذلك بأن المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصا واستنباطا. فقولهم: نصا, يشير إلى معرفة اللغة والتفسير والحديث. وقولهم: استنباطا, يشير إلى معرفة الأصول والأقيسة وطرقها, وفقه النفس)[1578].

وعن بكر بن محمد أنه سأل الإمامَ أحمد عن الرجل من أهل العلم يحتج بالحديث، فيرد علينا بالشيء يحتاج فيه إلى القياس؟ قال: لا يستغني أحدٌ عن القياس[1579].

وقال القاضي عياض في "ترتيب المدارك" : (قال أحمد بن حنبل: "ما زلنا نلعن أهلَ الرأي ويعلنوننا حتى جاء الشافعيُّ فمزج بيننا". يريد أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها، ثم أراهم أنَّ من الرأي ما يُحتاج إليه وتنبني أحكامُ الشرع عليه، وأنه قياسٌ على أصولها ومنتزَعٌ منها. وأراهم كيفيةَ انتزاعِها[1580] والتعلُّق بعللها وتنبيهاتها. فعلَّمَ أصحابَ الحديث أنَّ صحيحَ الرأي فرعُ الأصل، وعلَّم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل، وأنه لا غنًى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أوَّلا. ونحو هذا في هذا الفصل قولُ ابن وهب: "الحديث مضلة إلا للعلماء, ولولا مالك والليث لضللنا")[1581].

وقال الخطابي في مقدمة "المعالم" : (رأيت أهلَ العلم في زماننا قد حصلوا حزبين, وانقسموا إلى فرقتين, أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة, ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البغية والإرادة، لأنَّ الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكلُّ بناءٍ لم يُوضع على قاعدة وأساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر وخراب)[1582].

وقد قيل لابن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: "إذا كان عالما بالأثر، بصيرا بالرأي"[1583].

وقيل ليحيى بن أكثم[1584]: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: "إذا كان بصيرا بالرأي بصيرا بالأثر"[1585].

(1578) التحقيق والبيان للأبياري 551/4 , وانظر: المنخول للغزالي (ص 572)

(1579) الفقيه والمتفقه 500/1

(1580) قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: "رحم الله الشافعي، لولاه ما عرفت ما القياس". [جامع بيان العلم 974/2] وقال الإمام أحمد: "ما كان أصحابُ الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله - ﷺ - فبيَّنها لهم". [تهذيب الأسماء واللغات للنووي 61/1]

(1581) ترتيب المدارك 91/1

(1582) معالم السنن 3/1

(1583) الفقيه والمتفقه 332/2 , وجامع بيان العلم وفضله 818/2 , وإيقاظ الهمم (ص 33)



قال ابن القيم: (يريدان بالرأيِ القياسَ الصحيحَ والمعاني والعلل الصحيحة التي علَّق الشارعُ بها الأحكامَ وجعلها مؤثرة فيها طردا وعكسا)[1586].

وقال عبد الملك بن حبيب: سمعت ابن الماجشون يقول: كانوا يقولون: "لا يكون إماما في الفقه من لم يكن إماما في القرآن والآثار, ولا يكون إماما في الآثار من لم يكن إماما في الفقه"[1587].

وقال شيخ الحنفية برهان الدين المرغيناني في "الهداية" : (في حَدِّ الاجتهاد كلامٌ عُرِف في أصول الفقه, وحاصلُه أن يكون صاحبَ حديثٍ له معرفةٌ بالفقه ليعرف معاني الآثار, أو صاحبَ فقهٍ له معرفةٌ بالحديث لئلا يشتغل بالقياس في المنصوص عليه)[1588].

قال الملا علي القاري: (معنى قوله: (صاحب حديث له معرفة بالفقه) أي: منسوب إلى الحديث لزيادة علمه ودرسه فيه، ولكنْ له فقهٌ أيضا وليس هو بقدر علمه في الحديث، أو (صاحب فقه له معرفة به) أي: منسوب إلى الفقه، ولكن له علم بالحديث أيضا, وليس هو بقدر علمه بالفقه، كذا ذكره ابن الضياء. ومجملُه أنه لا يكون فقيها مجردا [لا] يحفظ الرواية، ولا محدثا خاليا عن الفقه والدراية، بل يكون جامعا بينهما في باب الهداية)[1589].

وقال إبراهيم النخعي: "لا يستقيم رأيٌ إلا برواية، ولا رواية إلا برأي"[1590].

وقال الغزالي: (لا غنى بالعقل عن السماع, ولا غنى بالسماع عن العقل, فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل, والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور, فإياك أن تكون من أحد الفريقين, وكن جامعا بين الأصلين)[1591].

(1584) قال الذهبي: (يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن التميمي قاضي القضاة، الفقيه، العلامة، أبو محمد التميمي، المروزي، ثم البغدادي... كان من أئمة الاجتهاد، وله تصانيف، منها كتاب (التنبيه). قال الحاكم: من نظر في (التنبيه) له، عرف تقدُّمَه في العلوم. وقال طلحة الشاهد: كان واسعَ العلم بالفقه، كثيرَ الأدب، حسن العارضة، قائما بكل معضلة... قال السراج في (تاريخه) : مات بالربذة، منصرفه من الحج، يوم الجمعة، في ذي الحجة، سنة اثنتين وأربعين ومائتين. قال ابن أخته: بلغ ثلاثا وثمانين سنة). سير أعلام النبلاء 5/12 - 15

(1585) إعلام الموقعين 88/2

(1586) السابق.

(1587) جامع بيان العلم وفضله 818/2

(1588) الهداية في شرح بداية المبتدي 101/3

(1589) شم العوارض في ذم الروافض (ص 117)

(1590) رواه عنه أبو نعيم في الحلية 225/4

(1591) إحياء علوم الدين 17/3

وقال الشاطبي: (إنَّ الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أنَّ الرأيَ لا يُعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل)[1592].

وقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (إنَّ الاجتهادَ لَمَّا كان استدلالا بالأدلة الإجمالية التي هي نصوصٌ قولية, وكان استنباطًا من تلك الأدلة بتقديراتٍ ذهنية, فإنه لا مناصَ من النظر كَثُرَ أو قَلَّ, ولذلك فإنَّ هذين العنصرين وهما: الرأي والحديث, أو الأثر والنظر, أو الرواية والدراية, هما عنصران ضروريان لكلِّ عملٍ اجتهادي فقهي)[1593].

وفي "أصول البزدوي" : (قال محمد - رحمه الله تعالى - في كتاب "أدب القاضي": لا يستقيم الحديثُ إلا بالرأي, ولا يستقيم الرأيُ إلا بالحديث).

قال عبد العزيز البخاري في شرح البزدوي: (قوله "لا يستقيم الحديث إلا بالرأي" أي: باستعمال الرأي فيه, بأن يدرك معانيه الشرعية التي هي مناطُ الأحكام, "ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث", أي: لا يستقيم العمل بالرأي والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه.

مثال الأول: أنه سئل واحدٌ من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبنَ شاة, هل ثبتت بينهما حرمة الرضاع؟ فأجاب بأنها ثبتت, عملا بقوله - عليه السلام - : "كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر", فأخطأ لفوات الرأي, وهو أنه لم يتأمل أنَّ الحكم متعلق بالجزئية والبعضية، وذلك إنما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمي، وسمعت عن شيخي - رحمه الله - أنه قال: كان واحدٌ من أصحاب الحديث يُوتر بعد الاستنجاء, عملا بقوله - عليه السلام - : "من استنجى فليوتر".

ونظير الثاني: أنَّ الرأي يقتضي أن لا تنتقض الطهارةُ بالقهقهة في الصلاة, لأنها ليست بخارجةٍ نجسة كما هي ليست بحدث خارج الصلاة, لكن ثبت بحديثِ الأعرابي أنها حدث, فوجب تركُه به، وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضا له بمقتضى الرأي, لأنه خارجٌ وليس بداخل, والصوم إنما يفسد مما يدخل, لكن ثبت بالحديث أنه مفسد للصوم, فيترك الرأي به.

فثبت أنَّ كلَّ واحدٍ لا يستقيم بدون الآخر.

ولا يتخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة أن قوله "لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا الرأي إلا بالحديث" مُقتضٍ للدور, فيكون باطلا, لأنَّ معنى الدور أن يُجعل كلُّ واحدٍ منهما في وجوده مفتقرا إلى الآخر, كما إذا قيل: لا يوجد الخمر إلا بالعنب, ولا العنب إلا

(1592) الموافقات 227/3

(1593) محاضرات (ص 57)

بالخمر, فيبطل, وليس الأمرُ كذلك ههنا, لأنَّ الرأي ليس بمفتقرٍ في وجوده إلى الحديث, ولا الحديث إلى الرأي, ولكن افتقارُ كلٍّ واحدٍ إلى الآخر في أمرٍ آخر هو إثباتُ الحكم الشرعي في الحادثة, كعلةٍ ذات وصفين, يفتقر كلُّ وصفٍ إلى الآخر في إثبات الحكم, وليس هذا من الدور في شيء, وهو كما يقال: لا يصير السكر سكنجبينا إلا بالخل, ولا يصير الخل كذلك إلا بالسكر, فكان توقُّفُ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر في صيرورته سكنجبينا لا في وجوده, فكذا ههنا, فصار معنى الكلام: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي لإثبات الحكم الشرعي, ولا الرأي إلا بالحديث لإثبات الحكم أيضا, وليس فيه دور كما ترى)[1594].

قلت: ولهذا ذكر ابن القيم في "إعلام الموقعين" أنَّ من جنس الرأي المحمود: (الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجهَ الدلالة منها، ويقررها ويُوضح محاسنها، ويُسهل طريقَ الاستنباط منها، كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: "ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث"، وهذا هو الفهمُ الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده.

ومثالُ هذا: رأيُ الصحابة - رضي الله عنهم - في العَوْل في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيُهم في مسألةِ زوجٍ وأبوين وامرأة وأبوين: أنَّ للأم ثلثَ ما بقي بعد فرض الزوجين، ورأيُهم في توريث المبتوتة في مرض الموت، ورأيُهم في مسألة جر الولاء، ورأيهم في المُحْرِم يقع على أهله بفساد حجه ووجوب المضي فيه والقضاء والهدي من قابل، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا وقضتا وأطعمتا لكل يوم مسكينا، ورأيهم في الحائض تطهر قبل طلوع الفجر تصلي المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل الغروب صلت الظهر والعصر، ورأيهم في الكلالة، وغير ذلك.

قال الإمام أحمد: ثنا يزيد بن هارون أنا عاصم الأحول عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلالة، فقال: "إني سأقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد".

فإن قيل: كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله: "أي سماء تظلني؟ وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي"، وكيف يجامع هذا الحديثَ الذي تقدم: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"؟.

(1594) كشف الأسرار 17/1 - 18

فالجواب أن الرأي نوعان:

أحدهما: رأيٌ مجرد لا دليلَ عليه، بل هو خَرْصٌ وتخمين، فهذا الذي أعاذ اللهُ الصديقَ والصحابة منه.

والثاني: رأي مستنِد إلى استدلال واستنباط من النصِّ وحده أو من نصٍّ آخَرَ معه، فهذا مِن ألطفِ فهم النصوص وأدقه، ومنه رأيُه في الكلالة أنها ما عدا الوالدَ والولد، فإن الله سبحانه ذكر الكلالة في موضعين من القرآن؛ ففي أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد، والموضع الثاني ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف أو الثلثين، فاختلف الناس في هذه الكلالة، والصحيح فيها قولُ الصديق الذي لا قولَ سواه, وهو الموافق للغة العرب كما قال:

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة ... عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

أي: إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد، لا عن حواشي النسب، وعلى هذا فلا يرث ولد الأب والأبوين لا مع أب ولا مع جد، كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه، وإنما ورثوا مع البنات؛ لأنهم عصبة فلهم ما فضل عن الفروض)[1595].

قلت: ويَحسُن هنا التمثيلُ أيضا بما وقع لابن القيم في كتاب "الطرق الحكمية" عند مناقشته لقول ابن حزم: (وأما رَدُّ اليمين على الطالب إذا نكل المطلوبُ فما كان من كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ, فبين الأمرين فرقٌ كما بين السماء والأرض), فقد قال ابن القيم: (فيقال: بل أرشد إليه كتابُ الله وسنةُ رسولِه, أما الكتابُ: فإنه سبحانه شرع الأيمانَ في جانب المدعي إذا احتاج إلى ذلك وتعذرت عليه إقامة البينة وشهدت القرائن بصدقه, كما في اللعان, وشرع عذاب المرأة بالحد بنكولها مع يمينه, فإذا كان هذا شرعَه في الحدود التي تدرأ بالشبهات, وقد أُمِرْنا بدرئها ما استطعنا, فلَأَنْ يُشرعَ الحكمُ بها بيمين المدعي مع نكول المدعى عليه في درهم وثوب ونحو ذلك أولى وأحرى, **لكنْ أبو محمد وأصحابه سَدُّوا على نفوسهم بابَ اعتبار المعاني والحِكَم التي علق بها الشارعُ الحُكْم, ففاتهم بذلك حظٌّ عظيم من العلم**, كما أن الذين فتحوا على نفوسهم بابَ الأقيسة والعلل التي لم يشهد لها الشارعُ بالقبول دخلوا في باطلٍ كثير, وفاتهم حقٌّ كثير, **فالطائفتان في جانب إفراط وتفريط**.

وأما إرشاد السنة إلى ذلك: فالنبي ﷺ جعل اليمين في جانب المدعي إذا أقام شاهدا واحدا, لقوة جانبه بالشاهد, ومكنه من اليمين بغير بذل خصمه ورضاه وحكم له بها مع

(1595) إعلام الموقعين 153/2 - 155



شاهده، فلأن يحكم له باليمين التي يبذلها خصمه مع قوة جانبه بنكول خصمه أولى وأحرى، وهذا مما لا يَشُك فيه مَن له خوضٌ في حِكَم الشريعة وعللها ومقاصدها، ولهذا شرعت الأيمان في القسامة في جانب المدعي، لقوة جانبه باللوث، وهذه هي المواضع الثلاثة التي اسثناها منكرو القياس.

ولما كانت أفهامُ الصحابة رضي الله عنهم فوقَ أفهام جميع الأمة، وعلمُهم بمقاصد نبيهم ﷺ وقواعد دينه وشرعه أتمَّ من علمِ كلِّ من جاء بعدهم - : عَدَلوا عن ذلك إلى غير هذه المواضع الثلاثة، وحكموا بالرد مع النكول في موضع، وبالنكول وحده في موضع، وهذا من كمال فهمهم وعلمهم بالجامع والفارق والحِكَم والمناسبات، ولم يرتضوا لأنفسهم عباراتِ المتأخرين واصطلاحاتهم وتكلُّفاتهم، فهم كانوا أعمقَ الأمة علما وأقلَّهم تكلفا، والمتأخرون عكسهم في الأمرين)[1596].

قلت: ومن هنا كان القولُ برد القياس مطلقا قولا مرذولا مطروحا.

وأما ما أثر عن السلف في ذم الرأي والقياس فهو واردٌ على الفاسد منه، وأما الصحيح من ذلك فعليه عملُ الجماهير سلفا وخلفا.

قال الكرماني: (إنَّ القياسَ على نوعين: صحيح، وهو المشتمل على جميع الشرائط، وفاسدٌ، وهو بخلاف ذلك، فالمذموم هو الفاسد، وأما الصحيح فلا مذمة فيه بل هو مأمورٌ به)[1597].

وقال الحافظ في "الفتح" عند قول البخاري (باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس) : (قوله (باب ما يذكر من ذم الرأي) أي: الفتوى بما يؤدي إليه النظرُ، وهو يصدق على ما يوافق النصَّ وعلى ما يخالفه، والمذمومُ منه ما يوجد النصُّ بخلافه. وأشار بقوله (من) إلى أنَّ بعضَ الفتوى بالرأي لا تُذَم، وهو إذا لم يُوجَد النصُّ من كتابٍ أو سنة أو إجماع. وقوله (وتكلف القياس) أي: إذا لم يجد الأمورَ الثلاثة واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه بل يستعمله على أوضاعه ولا يتعسف في إثبات العلة الجامعة التي هي من أركان القياس، بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية، ويدخل في تكلف القياس ما إذا استعمله على

(1596) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية 323/1 - 325 (ط المجمع).

(1597) فتح الباري لابن حجر 297/13

أوضاعه مع وجود النص, وما إذا وجد النص فخالفه وتأول لمخالفته شيئا بعيدا, ويشتد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال أن لا يكون الأول اطلع على النص)[1598].

قلت: وقد قال البخاري في تمام ترجمة الباب المذكور: "{وَلَا تَقْفُ} لا تقل {مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}", ثم روى بإسناده إلى عروة قال: حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم, فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم, فيضلون ويضلون", فحدثت به عائشةَ زوجَ النبي ﷺ, ثم إنَّ عبد الله بن عمرو حج بعدُ فقالت: يا ابن أختي انطلق إلى عبد الله فاستثبت لي منه الذي حدثتني عنه, فجئته فسألته فحدثني به كنحو ما حدثني, فأتيت عائشة فأخبرتها, فعجبت, فقالت: والله لقد حفظ عبد الله بن عمرو.

قال الحافظ في "الفتح" : (قال بن بطال: التوفيق بين الآية والحديث في ذم العمل بالرأي, وبين ما فعله السلفُ من استنباط الأحكام: أنَّ نصَّ الآية ذمَّ القولَ بغير علم, فخص به من تكلم برأي مجرَّدٍ عن استنادٍ إلى أصل, ومعنى الحديث ذمُّ من أفتى مع الجهل, ولذلك وصفهم بالضلال والإضلال, وإلا فقد مُدِح مَن استنبط من الأصل لقوله {لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}, فالرأيُ إذا كان مستنِدا إلى أصلٍ من الكتاب أو السنة أو الإجماع فهو المحمود, وإذا كان لا يستند إلى شيء منها فهو المذموم)[1599].

ثم روى البخاري بإسناده إلى سهل بن حنيف قال: يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم, لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ عليه لرددته, وما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلى أمر يفظعنا إلا أَسْهَلْنَ بنا إلى أمر نعرفه غير هذا الأمر.

قال الحافظ: (قوله (اتهموا رأيَكم على دينكم) أي: لا تعملوا في أمر الدين بالرأي المجرَّد الذي لا يستند إلى أصلٍ من الدين. قال: وقد جاء عن عمرَ نحوُ قولِ سهل ولفظه: "اتقوا الرأي في دينكم". أخرجه البيهقي في المدخل هكذا مختصرا, وأخرجه هو والطبري والطبراني مطولا بلفظ: "اتهموا الرأي على الدين فلقد رأيتني أرد أمر رسول الله ﷺ برأيي اجتهادا فوالله ما آلو عن الحق, وذلك يوم أبي جندل, حتى قال لي رسولُ الله ﷺ: تراني أرضى وتأبى")[1600].

(1598) السابق 282/13

(1599) فتح الباري 288/13

(1600) السابق 288/13 - 289



وقال ابن بطال: (وحديث سهل بن حنيف وعمر بن الخطاب وإن كان يدل على ذم الرأي لكنه مخصوصٌ بما إذا كان معارِضا للنص, فكأنه قال: اتهموا الرأي إذا خالف السنة, كما وقع لنا حيث أمَرَنَا رسولُ الله ﷺ بالتحلُّل فأحببنا الاستمرارَ إلى الإحرام وأردنا القتال لنكمل نسكنا ونقهر عدونا, وخفي عنا حينئذ ما ظهر للنبي ﷺ مما حمدت عقباه, وعمرُ هو الذي كتب إلى شريح: "انظر ما تبين لك من كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا, فإن لم يتبين لك من كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ, وما لم يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيَك", هذه رواية سيار عن الشعبي, وفي رواية الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه نحوه وقال في آخره: "اقض بما في كتاب الله, فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله, فإن لم يكن فبما قضى به الصالحون, فإن لم يكن فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر, ولا أرى التأخر إلا خيرا لك", فهذا عمر أمر بالاجتهاد, فدل على أن الرأي الذي ذمه ما خالف الكتاب أو السنة, وأخرج بن أبي شيبة بسند صحيح عن بن مسعود نحو حديث عمر من رواية الشيباني, وقال في آخره: "فإن جاءه ما ليس في ذلك فليجتهد رأيه فإن الحلال بين والحرام بين فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك")[1601].

قال الحافظ: (وأخرج البيهقي في المدخل وبن عبد البر في بيان العلم عن جماعةٍ من التابعين كالحسن وبن سيرين وشريح والشعبي والنخعي بأسانيدَ جيادٍ ذمَّ القولِ بالرأي المجرد, ويجمع ذلك كلَّه حديثُ أبي هريرة: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به", أخرجه الحسن بن سفيان وغيره, ورجاله ثقات, وقد صححه النووي في آخر الأربعين.

وأما ما أخرجه البيهقي من طريق الشعبي عن عمرو بن حريث عن عمر قال: "إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا", فظاهرٌ في أنه أراد ذمَّ من قال بالرأي مع وجود النص من الحديث, لإغفاله التنقيبَ عليه فهذا يلام, وأولى منه باللوم مَن عرف النص وعَمِل بما عارضه من الرأي وتكلف لرده بالتأويل, وإلى ذلك الإشارة بقوله في الترجمة (وتكلف القياس), والله أعلم)[1602].

وقال ابن تيمية: (في ذمِّ الرأيِ آثارٌ مشهورة عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن عمر وغيرهم، وكذلك عن التابعين بعدهم بإحسان، فيها بيانُ أنَّ الأخذَ بالرأي يحلل الحرام ويحرم الحلال, ومعلومٌ أن هذه الآثار الذامة للرأي لم يُقصَد بها اجتهادُ الرأي على الأصول من الكتاب

(1601) السابق 288/13

(1602) فتح الباري 289/13



والسنة والإجماع في حادثةٍ لم توجد في كتاب ولا سنة ولا إجماع ممن يَعرِف الأشباهَ والنظائر وفِقْهَ معاني الأحكام, فيقيس قياسَ تشبيه وتمثيل أو قياسَ تعليل وتأصيل قياسا لم يعارضه ما هو أولى منه، فإنَّ أدلة جواز هذا المفتي لغيره والعامل لنفسه ووجوبه على الحاكم والإمام أشهرُ من أن تُذكَر هنا، وليس في هذا القياس تحليلٌ لما حرمه الله سبحانه, ولا تحريمٌ لما حلله الله, وإنما القياسُ والرأي الذي يهدم الإسلامَ ويحلل الحرام ويحرم الحلال ما عارض الكتابَ والسنة، أو ما كان عليه سلفُ الأمة، أو معاني ذلك المعتبرة. ثم مخالفته لهذه الأصول على قسمين: أحدهما: أن يخالف أصلا مخالفة ظاهرة بدون أصلٍ آخر, فهذا لا يقع مِن مفتٍ إلا إذا كان الأصلُ مما لم يَبْلُغْه عِلْمُه, كما هو الواقع من كثيرٍ من الأئمة, لم يبلغهم بعضُ السنن فخالفوها خطأ, وأما الأصول المشهورة فلا يخالفها مسلمٌ خلافا ظاهرا من غير معارضةٍ بأصلٍ آخر فضلا عن أن يخالفها بعضُ المشهورين بالفتيا. الثاني: أن يخالف الأصل بنوعِ تأويلٍ وهو فيه مخطئ, بأن يضع الاسمَ على غير موضعه، أو على بعض موضعه, ويراعي فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود والمعنى أو غير ذلك)[1603].

وقال ابن عبد البر: (وأما ما روي عن السلف في ذم القياس فهو عندنا قياسٌ على غير أصل، أو قياسٌ يُرَد به أصل)[1604], (وقال جمهور العلماء وسائر الفقهاء في هذه الآثار وما كان مثلها في ذم القياس: إنه القياسُ على غير أصل، والقولُ في دين الله بالظن, ألا ترى إلى قول من قال منهم: أول من قاس إبليس, رد أصل العلم بالرأي الفاسد, والقياسُ لا يجوز عند أحدٍ ممن قال به إلا في رد الفروع إلى أصولها، لا في رد الأصول بالرأي والظن، وإذا صح النصُّ من الكتاب والأثر بطل القياسُ والنظر, {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} الآية، وأيُّ أصلٍ أقوى من أمر الله تعالى لإبليس بالسجود، وهو العالِم بما خلق منه آدمَ وما خَلَقَ منه إبليس، ثم أمره بالسجود له فأبى واستكبر لعلةٍ ليست بمانعةٍ مِن أن يأمره الله بما يشاء؟ فهذا ومِثْلُه لا يَحِلُّ ولا يجوز, وأما القياسُ على الأصول والحكمُ للشيء بحكم نظيره, فهذا ما لم يُخالِف فيه أحدٌ من السلف، بل كلُّ من رُوي عنه ذمُّ القياس قد وُجِد له القياسُ الصحيح منصوصا, لا يدفع هذا إلا جاهلٌ أو متجاهل مخالِف للسلف في الأحكام)[1605].

(1603) إقامة الدليل على إبطال التحليل - الفتاوى الكبرى 145/6

(1604) جامع بيان العلم وفضله 890/2

(1605) السابق 894/2 - 895



وقال أيضا: (قد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكرُه, وسترى منه ما يكفي في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى)[1606].

وقال القاضي عياض في بيان ترتيب الأدلة: (ثم القياس آخِرا, إذ إنما يلجأ إليه عند عدم هذه الأصول في النازلة, فيستنبط من دليلها, ويعتبر الأشباه منها, على ما مضى عليه عملُ الصحابة ومَن بعدَهم من السلف المرضيين وعُلِم من مذهبهم أجمعين)[1607].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (نظَرْنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباهَ بالأشباه منهما, ويناظرون الأمثالَ بالأمثال بإجماعٍ منهم وتسليمِ بعضِهم لبعض في ذلك, فإنَّ كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة, فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروطٍ في ذلك الإلحاق تُصَحِّح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أنَّ حكمَ الله تعالى فيهما واحد, وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه, وهو القياس, وهو رابع الأدلة)[1608].

وقال المزني: (الفقهاءُ من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام من أمر دينهم، قال: وأجمعوا أنَّ نظيرَ الحقِ حقٌّ, ونظير الباطل باطل, فلا يجوز لأحدٍ إنكارُ القياس, لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها)[1609].

وقال ابن تيمية: (و{اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ}, فالكتاب هو النص, والميزان هو العدل, والقياس الصحيح من باب العدل, فإنه تسويةٌ بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين)[1610].

وقال ابن القيم: (وقد استقرت شريعته سبحانه أنَّ حكم الشيء حكم مثله، فلا تفرق شريعته بين متماثلين أبدا، ولا تجمع بين متضادين، ومن ظن خلافَ ذلك، فإما لقلة علمه بالشريعة، وإما لتقصيره في معرفة التماثُلِ والاختلاف، وإما لنسبته إلى شريعته ما لم ينزل به سلطانا، بل يكون من آراء الرجال، فبحكمته وعدله ظهر خَلْقُه وشَرْعُه، وبالعدل والميزان قام الخلقُ والشرع، وهو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين)[1611].

(1606) السابق 858/2

(1607) ترتيب المدارك 88/1 , والديباج المذهب 80/1

(1608) المقدمة (ص 573 - 574)

(1609) جامع بيان العلم 872/2 - 873

(1610) مجموع الفتاوى 288/19

(1611) زاد المعاد 248/4



وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (القياس أصلٌ من حجج الدين, لأنَّ ديننا عامٌّ ودائم.

أمَّا عمومُه فبنص {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ}, فإن "الناس" عام, وقد تأكد ظهورُ دلالته على الاستغراق إذْ أُكِّدَ بقوله {كَافَّةً} قد انتفى كلُّ احتمالٍ وتأويل فيهما بصيغة القصر, فإنه لما كان قصرا إضافيا تبين أنه لرد اعتقادٍ في حالة الرسالة لا لأصل وجودها, لأنَّ محل القصر هو ما بعد "إلا", ولا يُتصور اعتقادٌ يطرأ بعد تسليم أصل الرسالة إلا اعتقاد أنها خاصة بالعرب كما قالته اليهود الميساوية ونحوهم, وهذا الذي لاح لنا في تقريرها هو الذي تندفع به توقعاتٌ عرضت في الآية لبعض العلماء. وأما دوامه فبنص {وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ}.

والعموم والدوام يقتضيان تجدُّدَ الأحكام على اختلاف أحوال الأقوام وتعاقُب العصور والأيام, وإذا اقتصرنا على الكتاب والسنة الصحيحة وجدناهما متناهيين, ووجدنا الحوادثَ غيرَ متناهية, فلو لم يكن القياسُ لتعطلت أحكامٌ كثيرةٌ لأشياء كثيرة, أو وكل الناسُ إلى شهواتهم, أو احتيج إلى تجديد رسالة, وكل ذلك منافٍ لكلٍّ من الدوام والعموم, فتعين ألا طريق لتحكيم الشرع فيما لم ينص عليه إلا بإثبات حكم ما نص عليه لأشبه الأشياء به في علة الحكم التي شُرِع لأجلها, لاتفاق الفقهاء الذي حكاه عنهم الشاطبي في كتاب المقاصد على أن كلَّ حكم شرعي له حكمةٌ هي الباعثُ عليه, ومرجع ذلك للمصلحة والمفسدة ورجحانهما وتأكدهما أو ضعفهما, تفضلا من الله ورفقا بعباده كما صوبه الآمدي وابن عرفة والتلمساني والأبياري والشاطبي)[1612].

وقال في كتاب "مقاصد الشريعة" : (لا أحسب لمن يتطرقه شكٌّ في قبول الأحكام للقياس حسابا من سعة النظر في الشريعة، ولا أعده إلا عاكفا على تلقي الجزئيات المأثورة دون شعورٍ بجهات الاتحاد بين متماثلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيرا عند تطلب أحكامٍ لصور وأعمال غيرِ ثابتة في الآثار أحكامٌ لها، وأنه لا يلبث إلا أن يجد نفسَه مضطرا للقياس، وإذا افتقد نفسَه وجد نفسَه قد قاس, فإنَّ استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاءَ الأمة يقينا بأنها ما سوَّت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئياتِ اشتراكٌ في وصفٍ يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حُكْمًا متماثلا, ومِن ثَمَّ استقام لهم من عهد الصحابة إلى هلم جرا أن يقيسوا بعضَ الأشياء على بعض، فينوطوا بالمقيسة نفسَ الأحكام

(1612) حاشية التنقيح 153/2 - 154



الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أنبئوا أنها سببُ نوطِ الحكم، وأنها مقصودُ الشارع من أحكامه, فإن كانت تلك الأوصافُ فرعية قريبة سميناها عللا مثل الإسكار، وإن كانت كليات سميناها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سميناها مقاصد عالية, وهي نوعان مصلحة ومفسدة)[1613].

ولهذا قال ابن تيمية: (العلمُ بصحيح القياس وفاسده من أجَلِّ العلوم, وإنما يَعرِف ذلك مَن كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعةُ الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة والعدل التام)[1614].

(بحث في دخول الغلط على من يستنتج الأصولَ من الفروع)

ثم اعلم أنَّ كثيرا من الخائضين في باب المقاصد والمصالح, يذكرون جزئياتٍ مأثورةً عن بعض كبار الصحابة, ثم ينتزعون منها أصلا كليا في هذا الباب, وتكون تلك الفروع محتمِلة لمآخِذَ أخرى غير ما ذكروه, وقد أشرت في كتابي "الجواهر المضية" إلى أن هذه الطريقة غيرُ مرضية, إذ يكثر فيها الغلط على الأئمة, وذلك بنسبة أصولٍ لهم لا يقولون بها.

وقد قال الزركشي في "البحر المحيط" : (قال الشيخ أبو حامد: ظاهرُ قولِ الشافعي يقتضي أنَّ الأمرَ على التراخي على حسب ما قاله في الحج، وهو الصحيحُ من المذهب، وقال إمام الحرمين وابن القشيري: عَزْوُهُ إلى قول الشافعي, وهو اللائقُ بتفريعاته بالفقه وإن لم يُصرِّح به في مجموعاته في الأصول. وقال ابن بَرهان في "الوجيز" : لم يُنقَلْ عن الشافعي ولا أبي حنيفة نقلٌ في المسألة، وإنما فروعُهما تدل على ما نُقِل عنهما, قال: وهذا خطأٌ في نقل المذاهب، إذ **الفروعُ تُبنى على الأصول لا العكس**)[1615].

وقال في "سلاسل الذهب" : (اعلم أن إمام الحرمين كثيرا ما يستنتج من الفقه مذهبَ الشافعي في أصول الفقه كقوله: إن الشافعي يرى أن القراءة الشاذة ليست بحجة أخذا من عدم إيجابه التتابعَ في كفارة. وقال في كتاب الرجعة من "النهاية" : الفروع محنة الأصول.

وقال الرافعي في كتاب الطهارة عن القاضي الحسين وقد فرع قولين على وجهين, وقد يُوجَد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع, وهذه طريقةُ الحنفية في كتبهم الأصولية,

---

(1613) مقاصد الشريعة (ص 313)

(1614) مجموع الفتاوى 583/20

(1615) البحر المحيط 328/3

ويُقيِّدُون منها القواعدَ الأصولية, **وهذه الطريقة غيرُ مرضية**, فإنه **يجوز أن يكون الفقيهُ قائلا بالمدرك الأصولي ولا يقول بملازمه في الفروع لمعارضٍ** آخرَ اقتضى عنده القولَ بذلك.

وقال ابن برهان - في "الوجيز" - في تكرار الأمر هل يقتضي الفور أم لا ؟ : لم يُنقَل عن الشافعي وأبي حنيفة نصٌّ في ذلك, ولكن فروعهم تدل على ذلك, **وهذا خطأ في نقل المذاهب, فإنَّ الفروعَ تُبنى على الأصول ولا تبنى الأصولُ على الفروع**, فلعلَّ صاحبَ المقالة لم يَبْنِ مسائلَه على هذا الأصل وإنما بناها على أدلةٍ خاصة, **وهو أصلٌ يُعتمَد عليه في كثيرٍ من المسائل الدينية)**[1616].

قلت: ولهذا فإنَّ القاضي حسينا - وهو من كبار الشافعية وأصحاب الوجوه عندهم - يصحح القولَ بأن الأمرَ يفيد الفورية, ويعزو القولَ بالتراخي في خصوص الحج لمدرك خاص, ففي "البحر المحيط" : (قال القاضي الحسين في باب الحج من "تعليقه" : إنه (يعني القول بأن الأمر يقتضي الفور) الصحيحُ من مذهبنا, قال: **وإنما جوَّزنا تأخيرَ الحج بدليلٍ من خارج)**[1617].

فأنت ترى أن مخالفة العالِم في المسألة الجزئية لا تستلزم مخالفةً في المدرك الكلي.

ولهذا كان من غرائب طريقة استنتاج الأصول من الفروع أنك ترى في "الموسوعة الفقهية" في مسألة هل يجب الحج على الفور أم لا؟ ما نصُّه: (استدل الشافعية – وهم القائلون بعدم الوجوب على الفور – ومَن معهم بما يلي: أ - أن الأمر بالحج في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} مطلَقٌ عن تعيين الوقت، فيَصِحُّ أداؤه في أي وقت، فلا يثبت الإلزامُ بالفور، لأنَّ هذا تقييدٌ للنص، ولا يجوز تقييده إلا بدليل، ولا دليل على ذلك. **وهذا بناء على الخلاف أنَّ الأمرَ على الفور أو للتراخي)**[1618].

ثم ترى في "نهاية السول" للإسنوي قولَه: (الأمر المجرد عن القرائن إن قلنا: إنه يدل على التكرار دل على الفور، وإن قلنا: لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا؟ حكى المصنف فيه أربعة مذاهب, قال: **ومنشأُ الخلاف في هذه المسألة كلامُهم في الحج)**[1619], ولهذا قال

(1616) سلاسل الذهب (ص 89 - 91) , وكلام ابن برهان في كتابه "الوصول إلى الأصول" 148/1 - 150

(1617) البحر المحيط 326/3

(1618) الموسوعة الفقهية الكويتية 25/17

(1619) نهاية السول للإسنوي 426/1 - 427



القاضي أبو يعلى في "العدة" : (الأمر المطلق يقتضي فعلَ المأمور به على الفور عقيب الأمر, وهذا ظاهرُ كلام أحمد -رحمه الله- لأنه يقول: الحج على الفور)[1620].

ففي الفقه جُعلت المسألة الأصولية أصلا والمسألة الفقهية فرعا, وفي الأصول جعلت مسألة الفقه أصلا ومسألة الأصول فرعا, وهذا عينُ الدور المحال.

ولهذا لَمَّا اختلفوا في الناسخ إذا نزل, هل يكون نسخا في حق من لم يبلغه؟ وقال أبو الخطاب: (يتخرَّج أن يكون نسخا, بناءً على قوله – يعني الإمام أحمد – في الوكيل: "ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم")[1621], قال الطوفي في "مختصر الروضة" : (وهو تخريج دوري), قال في "شرحه" : (أي: تخريج أبي الخطاب لهذه المسألة على مسألة انعزال الوكيل يلزم منه الدور, لأنَّ هذه المسألة أصولية، ومسألة عزل الوكيل فرعية, فهي فرعٌ على مسألة النسخ, لأنَّ العادة تخريج الفروعُ على الأصول, فلو خرَّجْنا هذا الأصلَ المذكور في النسخ على الفرع المذكور في الوكالة، لزم الدور، لتوقف الأصل على الفرع المتوقف عليه, فيصير من باب توقف الشيء على نفسه بواسطة)[1622].

ثم مِن جنسِ ما تقدم مِن كون المخالفة في المسألة الجزئية لا تستلزم المخالفةَ في المدرك الكلي: مخالفةُ المالكية للجمهور وقولهم بنقض الوضوء بالشك في الحدث, مع اتفاق الكلِّ على القاعدة المشهورة (اليقين لا يزول بالشك), ولكن حصل الخلاف في جهة تنزيل القاعدة على هذا الفرع المعيَّن, وقد بين ذلك القرافي في كتاب "الذخيرة", حيث قال: (كلُّ مشكوكٍ فيه ليس بمعتبَر, ويجب اعتبارُ الأصل السابق على الشك, فإنْ شكَكْنا في السبب لم نُرتب المسبَّب, أو في الشرط لم نُرتب المشروط, أو في المانع لم نَنْفِ الحكم, **فهذه القاعدة مجمَعٌ عليها لا تنتقض, وإنما وقع الخلافُ بين العلماء في وجه استعمالها**, فالشافعيُّ رحمه الله يقول: الطهارة متيقَّنة, والمشكوك فيه ملغًى, فنستصحبها, مالك رحمه الله يقول: شغل الذمة بالصلاة متيقَّن, يحتاج إلى سبب مبرئ, والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط, فيقع الشك في الصلاة الواقعة بالطهارة المشكوك فيها, وهي السبب المبرئ, والمشكوك فيه ملغى, فيستصحب شغل الذمة)[1623].

(1620) العدة في أصول الفقه 281/1

(1621) روضة الناظر 256/1

(1622) شرح مختصر الروضة 309/2 - 310

(1623) الذخيرة 219/1

ومِن هذا أيضا أنه لما استشهد مَن قال برد الحديث المخالف للقياس ببعض الآثار السلفية, قال عبد العزيز البخاري: (وأما ما ذُكِر مِن ردِّهم خبرَ الواحد **فذلك لأسبابٍ عارضةٍ لا لترجيحهم القياسَ عليه)**[1624].

وقال الشوكاني: (وقد كان الصحابة التابعون إذا جاءهم الخبرُ لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا فيه، وما روي عن بعضهم مِن تقديم القياس في بعض المواطن فبعضُه غيرُ صحيح، وبعضه محمولٌ على أنه لم يَثبُتِ الخبرُ عند من قدَّم القياسَ بوجهٍ من الوجوه)[1625].

ومنه أيضا ما تأثِره المعتزلة عن بعض الصحابة من توقُّفِهم في أحاديثَ معيَّنةٍ من أحاديث الآحاد, فيستنتجون من ذلك قاعدةً كلية حاصلُها عدم حجية الآحاد في الأحكام, والتحقيق أن التوقف في تلك الأحاديث المخصوصة له وجوه أخرى غير ما قررته المعتزلة.

قال السيوطي: (وللمعتزلة في رد خبر الواحد حُجَج: منها قصة ذي اليدين، وكون النبي ﷺ توقف في خبره حتى تابعه عليه غيرُه، وقصة أبي بكر حين توقف في خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة، وقصة عمر حين توقف عن خبر أبي موسى في الاستئذان حتى تابعه أبو سعيد.

وأجيب عن ذلك كلِّه:

فأما قصة ذي اليدين، فإنما حصل التوقف في خبره؛ لأنه أخبره عن فعله ﷺ، وأَمْرُ الصلاة لا يرجع المصلي فيه إلى خبر غيره، بل ولو بلغوا حد التواتر، فلعله إنما تذكر عند إخبار غيره, وقد بعث ﷺ رسله واحدا واحدا إلى الملوك ووفد عليه الآحاد من القبائل فأرسله إلى قبائلهم، وكانت الحجة قائمة بإخبارهم عنه مع عدم اشتراط التعدد.

وأما قصة أبي بكر فإنما توقف إرادةً للزيادة في التوثق[1626]، وقد قَبِلَ خبرَ عائشة وحدَها في قدر كفن النبي ﷺ.

(1624) كشف الأسرار 378/2

(1625) إرشاد الفحول 152/1

(1626) ولهذا قال الذهبي في ترجمته من "تذكرة الحفاظ" 9/1 : (وكان أول من احتاط في قبول الأخبار, فروى بن شهاب عن قبيصة بن ذويب أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تورث, فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئا وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئا, ثم سأل الناسَ فقام المغيرة فقال: حضرت رسولَ الله ﷺ يعطها السدس, فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك, فأنفذه لها أبو بكر ﷺ) اهـ. (ز)



وأما قصة عمر فإنَّ أبا موسى أخبره بذلك الحديث عَقِبَ إنكاره عليه رجوعَه، فأراد التثبُّتَ في ذلك[1627]، وقد قَبِلَ خبرَ ابنِ عوف وحدَه في أخذ الجزية من المجوس، وفي الرجوع عن البلد الذي فيها الطاعون، وخبرَ الضحاك بن سفيان في توريثِ امرأةِ أُشَيْم)[1628].

قلت: على أنَّ اعتضاد رواية الواحد بثانٍ لا تخرجه عن حد الآحاد.

قال النووي: (وأما خبر الواحد فهو ما لم يوجد فيه شروط المتواتر سواء كان الراوي له واحدا أو أكثر)[1629].

وقال الحافظ ابن حجر: (خبر الواحد في الاصطلاح خلاف المتواتر سواء كان من رواية شخص واحد أو أكثر)[1630].

ولهذا قال العيني في شرح البخاري عند حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنَّ النبي ﷺ بعث معاذا رضي الله تعالى عنه إلى اليمن: (فيه قبولُ خبرِ الواحد ووجوب العمل به، قال صاحب "التلويح" : وفيه نظرٌ من حيث إنَّ أبا موسى كان معه، فليس خبرَ واحدٍ على هذا، وعلى قول أبي عمر: كانوا خمسة. قلت: في نظرِه نظرٌ، لأنه لا يَخرُج عن كونه خبرَ واحد)[1631].

ثم الأمثلة والشواهد على نحو هذا الخبط في تقعيد القواعد كثيرة منتشرة, فكن من هذا على ذكر وحذر.

(1627) ولهذا قال الذهبي في ترجمته من "تذكرة الحفاظ" 11/1 : (وهو الذي سن للمحدثين التثبت في النقل, وربما كان يتوقف في خبر الواحد إذا ارتاب, فروى الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد أن أبا موسى سلم على عمر من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له، فرجع, فأرسل عمر في أثره فقال: لم رجعت, قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا سلم أحدكم ثلاثا فلم يجب فليرجع", قال: لتأتيني على ذلك بينة أو لأفعلن بك, فجاءنا أبو موسى ممتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا: ما شأنك؟ فأخبرنا وقال: فهل سمع أحد منكم؟ فقلنا: نعم كلنا سمعه, فأرسلوا معه رجلا منهم حتى أتى عمر فأخبره. أحب عمر أن يتأكد عنده خبر أبي موسى بقول صاحبٍ آخر, ففي هذا دليلٌ على أن الخبر إذا رواه ثقتان كان أقوى وأرجح مما انفرد به واحد، وفي ذلك حض على تكثير طرق الحديث؛ لكي يرتقي عن درجة الظن إلى درجة العلم؛ إذ الواحد يجوز عليه النسيان والوهم ولا يكاد يجوز ذلك على ثقتين لم يخالفهما أحد) اهـ. (ز)

(1628) تدريب الراوي 72/1 - 74 , وانظر: الرسالة للشافعي (ص 432 - 435)

(1629) شرح صحيح مسلم 131/1

(1630) فتح الباري 322/13

(1631) عمدة القاري 236/8

(الترجيح بين الخبر والقياس عند المالكية)

ولهذا لما عزا البزدويُّ القولَ برد خبر الآحاد المخالِف للقياس إلى الإمام مالكٍ احتاط فقال: (وقال مالك - رحمه الله - **فيما يُحكَى عنه**: بل القياسُ مقدَّمٌ عليه)[1632]، ونحوُه قولُ ابنِ قدامة في "الروضة" : (وحُكِي عن مالك)[1633]، وقولُ ابنِ السبكيِّ في "شرح المختصر" : (و**عُزِي** إلى مالك)[1634].

قال شارح البزدوي: (أراد أنه لم يُشتهَر هذا المذهب عنه، قال صاحب "القواطع" : وقد حُكِي عن مالكٍ أنَّ خبر الواحد إذا خالَف القياسَ لا يُقبَل، وهذا القولُ باطلٌ سَمِجٌ مستقبَحٌ عظيم، وأنا أُجِلُّ منزلةَ مالكٍ عن مثل هذا القول، ولا يُدرَى ثبوتُه منه)[1635]، قال ابن السبكي: (ويؤيدُه نقلُ القاضي عبد الوهاب المالكي في "الملخص" أنَّ متقدِّمِيهم على ما رأيناه من تقديم الخبر، فإنه يقدح في صحة المنقول عن مالك)[1636].

وقال القرافي في "شرح التنقيح" : (حَكَى القاضي عياض في "التنبيهات" وابن رشد في "المقدمات" في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين)[1637].

وقال حلولو: (اختلف النقلُ عن مالك، فروى المدنيون عنه تقديمَ الخبر، قال القاضي عياض: وهو مشهورُ مذهبه، وروي عنه تقديمُ القياس، وقال العراقيون: هو مذهبُه)[1638].

وقال القرافي في حديث المصراة: (وفي "الكتاب"[1639]: هذا الحديثُ ليس فيه رأيٌ لأحد، قال صاحب "التنبيهات" : وهذا يدل على تقديمه الخبرَ على القياس، وهو مشهورُ مذهبه، خلاف ما حكاه عنه البغداديون)[1640].

وهذه عبارة القاضي عياض في كتابه "التنبيهات"، قال: (وقوله في هذه المسألة: "أوَ لأحدٍ في هذا الحديث رأيٌ" هو على أكثر مذهبه ومشهوره من تقديم أخبار الآحاد وإن خالفت الأصولُ

(1632) كشف الأسرار 378/2

(1633) روضة الناظر 371/1

(1634) رفع الحاجب 452/2

(1635) كشف الأسرار 378/3

(1636) رفع الحاجب 452/2

(1637) شرح التنقيح مع حاشية ابن عاشور 156/2

(1638) التوضيح 684/2

(1639) قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (الكتاب في اصطلاح فقهاء المالكية: "المدونة"). أضواء البيان 191/1

(1640) الذخيرة 64/5

الأقيسةَ على الأصول المخالفة لها، وهو مذهب أكثر الفقهاء، خلافا لما حكاه بعضُ البغداديين عنه وذهبوا إليه من تقديم الأقيسة في مثل هذا عليها، وهو مذهبُ أبي حنيفة وأصحابِه، وإنما ابتدعوا هذا المذهبَ مِن اختلاف قولِه في هذه الأخبار, فقد قال في كتاب ابن عبد الحكم: يترك القول بهذا الحديث، وأنه يرده الغلة بالضمان، وهو قول أشهب، وكما روي له في تضعيف حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب، وقد تقدم الكلامُ فيه، وفي تأويل قوله هناك، وكذلك في حديث المسح على الخفين, ولكن مشهورُ مذهبه ومعروفُه ما ذكرناه من اتباع الأثر وتقديمه على القياس)[1641].

قلت: فانظر تصريحَه بأنهم استفادوا هذا الأصلَ من تصرفه في بعض الفروع, وليس هذا الأصلُ من منصوصاته.

وقد نقل حلولو عن القاضي عياض أيضا قولَه: (وأُخِذ له القولان من "المدونة", فأخذ له الخبر من الأخذ بحديث المصراة, وتقديم القياس من مسألة ولوغ الكلب)[1642].

قال ابن عاشور: (أما المصراة ففي الحديث: ليردها وصاعا من تمر بما حلبها, والقياسُ أن الخراج بالضمان, وأما مسألة ولوغ الكلب فقد قال مالك في "المدونة" : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه, ولم يعتبر نجاسة ريقه من حديث الأمر بالغسل إذنا)[1643].

قلت: وقد تقدم فيما مضى الكلامُ على حديث الولوغ بما يغني عن إعادته, فليرجع إليه.

وقال أبو الوليد الباجي في القول بتقديم الخبر - كما في "تشنيف المسامع" - : (إنه الأصح عندي من قول مالك، فإنه سئل عن حديث المصراة، فقال: أو لأحدٍ في هذا الحديث رأي، وقال: وهذا عندي على تقدير وجوده، وإلا فما أعلمُ حديثا يعارضه نظرٌ صحيح، لأنَّ النظرَ الصحيحَ ملغًى في حديثٍ صحيح، وإنما يعارض ظواهر الأحاديث, والتأويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح)[1644].

(1641) التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة 1288/3

(1642) التوضيح 684/2 . وقد قدمنا فيما مضى أن قوله في مسألة ولوغ الكلب لا يستلزم قوله بتقديم القياس على الخبر. (ز)

(1643) حاشية التنقيح 157/2

(1644) تشنيف المسامع 967/2

وقال في "إحكام الفصول" : (والذي عندي أن الخبر مقدم على القياس وأنه لا يقف الاحتجاجُ بالخبر إذا عورض بالقياس. فإن عورض القياس بالخبر بطل الاحتجاج به, وقد نص على هذا القول أيضا القاضي أبو بكر – رحمه الله – في كتبه)[1645].

وقال القرطبي في "المفهم" : (هذا هو الصحيحُ من مذهب مالك وغيره من المحققين)[1646].

وقال القاضي عياض في "إكمال المعلم" : (تقدمة خبر الواحد على قياس الأصول المتفق عليها هو مشهورُ مذهب مالك وأصحابه، وعامة الفقهاء والأصوليين)[1647].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "مذكرته" : (وقوله – يعني ابن قدامة – في هذا الفصل (وحكي عن مالك أنَّ القياسَ يُقدَّم عليه) هذا الذي ذكر عن مالك بصيغة حكي هو المقرَّر في أصول الفقه المالكي, وعقده في المراقي بقوله في أول كتاب القياس:

والحامل المطلق والمقيد ... وهو قبل ما رواه الواحد

يعني أنَّ القياسَ مقدَّمٌ عند مالكٍ على خبر الواحد, لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا, وأنه يقدم خبر الواحد على القياس, كتقديمه خبر صاع التمر في المصراة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المحلوب من المصراة, لأنَّ القياس ضمان المثلي بمثله, وهذا هو الذي يدل عليه استقراءُ مذهبِه, مع أنَّ المقرر في أصوله أيضا أنَّ كلَّ قياسٍ خالف نصا من كتاب أو سنة فهو باطلٌ بالقادح المسمى في اصطلاح أهل الأصول "فساد الاعتبار", وعقده في المراقي بقوله في القوادح:

والخلف للنص أو اجماع دعا ... فسادَ الاعتبار كلُّ من وعى

وهذا القولُ هو الحقُّ الذي لا شكَّ فيه, لأنَّ القياس لا يجوز مع وجود النص من النبي ﷺ)[1648].

وقال في شرحه على المراقي المسمى "نثر الورود" : (الرواية الصحيحة عن مالكٍ روايةُ المدنيين أنَّ خبرَ الواحد مُقدَّمٌ على القياس)[1649].

(1645) إحكام الفصول 673/2

(1646) المفهم 372/4

(1647) إكمال المعلم 145/5

(1648) مذكرة أصول الفقه (ص 226)

(1649) نثر الورود 443/2 - 444

قال الحطاب: (المدنيون يُشار بهم إلى: ابن كنانة, وابن الماجشون, ومطرف, وابن نافع, وابن مسلمة, ونظرائهم. والعراقيون يشار بهم إلى: القاضي إسماعيل, والقاضي أبي الحسن بن القصار, وابن الجلاب, والقاضي عبد الوهاب, والقاضي أبي الفرج, والشيخ أبي بكر الأبهري, ونظرائهم)[1650].

وقال حلولو: (في "الملخص" للقاضي عبد الوهاب: خبر الواحد إذا خالف الأصول قَبِلَه المتقدمون من المالكية, وقال أبو الفرج والأبهري وغيرُهما: قياسُ الأصولِ أولى إذا تعذر الجمع)[1651].

وقال ابن حزم في "الإحكام" : (قال أبو الفرج القاضي وأبو بكر الأبهري المالكيان: القياسُ أولى من خبر الواحد المسنَد والمرسَل, وما نعلم هذا القولَ عن مُسْلِمٍ يرى قبولَ خبر الواحد قَبْلَهما)[1652].

وقد ذكر صاحبُ "المذكرة" شاهدا قويا على ما صححه من تقديم مالكٍ للخبر على القياس, فقال: (قدَّم مالكٌ وغيرُه من العلماء الخبرَ على نوعِ القياس المسمى عند الشافعي بالقياس في معنى الأصل - وهو المعروف بتنقيح المناط, وهو مفهوم الموافقة[1653] - في صورةٍ لا يكاد العقلُ السليم يستسيغ فيها تقديمَ الخبر على القياس المذكور, وقد بيَّنَّا في كتابنا "أضواء البيان" في سورة بني إسرائيل أنَّ ذلك لا يمكن فيما يظهر لنا, كما أنكره ربيعة ابن أبي عبد الرحمن, وذلك هو ما رواه مالك في "الموطأ" والبيهقي عن ربيعةَ بن أبي عبد الرحمن أنه قال لسعيد بن المسيب: كم في أصبع المرأة؟ قال: عشر من الإبل, قلت: فكم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل, قلت: فكم في ثلاثة أصابع؟ قال: ثلاثون من الإبل؟ قلت: فكم في أربعة أصابع؟ قال: عشرون من الإبل, قلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ قال سعيد: أعراقي أنت؟ قلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم, قال: هي السنة يا ابن أخي.

فكون عقل ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثين من الابل, وعقل أربعة أصابع من أصابعها عشرين من الإبل - : ينافي ما عُلِم من حكمةِ الشرع الكريم ووضعِه الأمورَ في مواضعها وايقاعِها في مواقعها كما بيناه في كتابنا المذكور, وتكلمنا على سند الحديث المقتضي لذلك وعلى المراد

(1650) مواهب الجليل 40/1

(1651) التوضيح شرح التنقيح 686/2

(1652) إحكام الأحكام في أصول الأحكام 54/7 , والبحر المحيط للزركشي 34/5 (ط الكويت)

(1653) انظر: شفاء الغليل للغزالي (ص 129 - 132) . (ز)



بالسنة في قول سعيد بن المسيب: "هي السنة يا ابن أخي"، وبالجملة فلزومُ ثلاثين من الإبل في ثلاثة أصابع يقتضي بقياس التنقيح الأحروي المعروف بالقياس في معنى الأصل أن أربعة أصابع لا يمكن أن تَقِلَّ ديتها عن ذلك لأنها مشتملة على الثلاثة وزيادة أصبع)[1654].

وقال في "أضواء البيان" فيما ذهب إليه مالك: (هذا القولُ مشكل جدا، لأنه يقتضي أنَّ المرأة إنْ قُطعت من يدها ثلاثةُ أصابع كانت ديتُها ثلاثين من الإبل كأصابع الرجل، لأنها دون الثلث، وإنْ قُطعت من يدها أربعة أصابع كانت ديتها عشرين من الإبل، لأنها زادت على الثلث فصارت على النصف من دية الرجل، وكون دية الأصابع الثلاثة ثلاثين من الإبل، ودية الأصابع الأربعة عشرين، في غايةِ الإشكال كما ترى.

وقد استشكل هذا ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن على سعيد بن المسيب، فأجابه بأنَّ هذا هو السنة. ثم ذكر الشيخ حديث الموطأ وقال: وظاهرُ كلام سعيد هذا: أنَّ هذا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ولو قلنا: إنَّ هذا له حكمُ الرفع فإنه مرسل، لأنَّ سعيدا لم يُدرك زمنَ النبي ﷺ، ومراسيلُ سعيدِ بن المسيب قد قدمنا الكلامَ عليها مستوفى في سورة (الأنعام)، مع أنَّ بعضَ أهل العلم قال: إنَّ مرادَه بالسنة هنا سنةُ أهلِ المدينة.

وقال النسائي رحمه الله في سننه: أخبرنا عيسى بن يونس قال: حدثنا حمزة عن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها" اهـ وهذا يعضد قولَ سعيد: إن هذا هو السنة.

قال مقيدُه عفا الله عنه: إسنادُ النسائي هذا ضعيفٌ فيما يظهر من جهتين. إحداهما: أنَّ إسماعيل بن عياش رواه عن ابن جريج، ورواية إسماعيل المذكور عن غير الشاميين ضعيفة كما قدمنا إيضاحَه، وابن جريج ليس بشامي، بل هو حجازي مكي. الثانية: أنَّ ابن جريج عنعنه عن عمرو بن شعيب، وابن جريج رحمه الله مدلس، وعنعنة المدلس لا يحتج بها ما لم يثبت السماعُ من طريقٍ أخرى كما تقرر في علوم الحديث[1655]، ويؤيد هذا الإعلالَ ما قاله الترمذي

(1654) مذكرة أصول الفقه (ص 227 - 228)

(1655) وهكذا قال الشيخ الألباني في "الإرواء" 309/7 : (أخرجه النسائي والدارقطني من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب به. قلت: وهذا إسناد ضعيف، وله علتان: الأولى: عنعنة ابن جريج، فإنه مدلس. والأخرى: ضعف إسماعيل بن عياش في روايته عن الحجازيين، وهذه منها).

رحمه الله: من أن محمد بن إسماعيل - يعني البخاري - قال: إن ابن جريج لم يسمع من عمرو بن شعيب، كما نقله عنه ابن حجر في "تهذيب التهذيب" في ترجمة ابن جريج المذكور.

وبما ذكرنا تعلم أنَّ تصحيح ابن خزيمة لهذا الحديث غيرُ صحيح، وإنْ نقله عنه ابنُ حجر في "بلوغ المرام" وسكت عليه، والله أعلم.

وهذا مع ما تقدم من كون ما تضمنه هذا الحديثُ يلزمه أن يكون في ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثون، وفي أربعة أصابع عشرون، وهذا مخالِفٌ لما عُهِد مِن حكمة هذا الشرع الكريم كما ترى، اللهم إلا أن يقال: إن جعل المرأة على النصف من الرجل فيما بلغ الثلث فصاعدا أنه في الزائد فقط، فيكون في أربعة أصابع من أصابعها خمس وثلاثون، فيكون النقص في العشرة الرابعة فقط، وهذا معقولٌ وظاهر، والحديث مُحتمِل له، والله أعلم)[1656].

وهو ما قرره الشوكاني في "نيل الأوطار" حيث قال: (فالأولى أن يحكم في الجنايات المتعددة بمثل أرش الرجل في الثلث فما دون، وبعد المجاوزة يُحكم بتنصيف الزائد على الثلث فقط, لئلا يتقحم الإنسانُ في مضيق مخالف للعدل والعقل والقياس بلا حجة نيرة)[1657].

قلت: لكن يبقى أنَّ هذا النظرَ فرعٌ عن ثبوت حديث النسائي, وقد عرفت ما فيه, وأما أثر سعيد بن المسيب فقد قال الشوكاني: (وعلى تسليم أن قوله: من السنة، يدل على الرفع فهو مرسل. وقد قال الشافعي فيما أخرجه عنه البيهقي: "إن قول سعيد: من السنة، يشبه أن يكون عن النبي - ﷺ - أو عن عامة من أصحابه", ثم قال: "وقد كنا نقول: إنه على هذا المعنى ثم وقفت عنه وأسأل الله الخير لأنا قد نجد منهم من يقول السنة ثم لا تجد لقوله السنة نفاذا إنها عن النبي - ﷺ - والقياس أولى بنا فيها". وروى صاحب التلخيص عن الشافعي أنه قال: "كان مالك يذكر أنه السنة, وكنت أتابعه عليه وفي نفسي منه شيء, ثم علمت أنه يريد أنه سنة أهل المدينة فرجعت عنه)[1658]. فقد يقال على هذا: الأصل التنصيف مطلقا كما ثبت في الدية, ولهذا قال ابن عبد البر في "الاستذكار" : (أجمعوا على أنَّ ديةَ المرأةِ نصفُ دية الرجل, **والقياسُ على أن يكون جراحُها كذلك** إن لم تَثْبُتْ سنةٌ يجب التسليمُ لها)[1659].

(1656) أضواء البيان 114/3 - 115

(1657) نيل الأوطار 82/7 - 83

(1658) السابق 81/7

(1659) الاستذكار 67/8

قلت: وعلى كلٍّ فقد كان غرضُ الشيخ محمد الأمين الشنقيطي من ذكر أثر ابن المسيب إفادتَه تقديمَ الخبر على القياس, ولهذا فقد رواه الخطيب البغدادي في كتابه "الفقيه والمتفقه" محتجا به على من قَدَّمَ القياسَ على الخبر من المالكية, وهذا كلامُه على الأثر, قال: (هذه المسألة مبنية على أصلٍ لفقهاء أهل المدينة، هو: أنَّ عقل جراحات المرأة مثل عقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية فصاعدا كانت على النصف من دية الرجل, وهذا قولٌ روي عن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وإليه ذهب ابن المسيب، وعروة بن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، وابن شهاب الزهري، وأهل المدينة إذا رأوا العمل بها على شيء قالوا: هو سنة، يريدون أن ذلك العمل إنما تلقي من رسول الله ﷺ، لكونه بالمدينة إلى حين وفاته، ونحن وإن كنا نذهب في هذه المسألة إلى غير قولهم، فإنَّ احتجاجنا من خبر ابن المسيب إنما هو بتركه ما يوجبه القياسَ من أنَّ الجراحات كلما كثرت اقتضت الزيادة في العقل على ما نقض عنها، وأنَّ ابنَ المسيب ترك القياسَ لِمَا رأى أنه السنة)[1660] . قلت: وقد تبعه مالك على ذلك.

فالحاصلُ أن ما نُسِبَ إلى مالك من تقديم القياس على الخبر محلُّ نظرٍ شديد.

ولهذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في موضع لاحق من "أضواء البيان" : (اعلم أنَّ ما يذكره بعضُ علماء الأصول من المالكية وغيرهم عن الإمام مالك من أنه يقدم القياسَ على أخبار الآحاد خلافُ التحقيق. والتحقيق: أنه يقدم أخبارَ الآحاد على القياس، واستقراءُ مذهبه يدل على ذلك دلالةً واضحة، ولذلك أخذ بحديث المصراة في دفع صاع التمر عوض اللبن. ومن أصرح الأدلة التي لا نزاعَ بعدها في ذلك أنه يقول: إنَّ في ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثين من الإبل، وفي أربعة أصابع من أصابعها عشرين من الإبل. كما قدمناه مستوفى في سورة "بني إسرائيل". ولا شيء أشد مخالفة للقياس من هذا كما قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لسعيد بن المسيب: "حين عظم جرحها، واشتدت مصيبتها: نقص عقلها؟". ومالك خالف القياسَ في هذا لقول سعيد بن المسيب: "إنه السنة"، كما تقدم. وبعد هذا فلا يمكن لأحدٍ أن يقول: إنَّ مالكا يقدم القياسَ على النص)[1661] .

وقال الشيخ محمد الحجوي الفاسي في "الفكر السامي" : (وأما تقديمُ القياس على الحديث، فليس أصلا في مذهب مالك، وما وقع للآمدي في "الإحكام" من نسبة ذلك له، فلا أُسَلِّمُه، واغتر به القرافيُّ في "التنقيح" كما غرَّهُ بعضُ فروعٍ في المذهب، كترك مالكٍ للعمل

(1660) الفقيه والمتفقه 361/1

(1661) أضواء البيان 229/4

بخيار بيع المجلس ونحوه، وليس بواضح... أما القياسُ فحاشا مالكا ولا أبا حنيفة أن يَرُدَّا حديثا صحيحا عندهما سالما من العلة والمعارِض الأقوى بالقياس الذي هو رأيٌ لهما, مع ما في القياس من احتمالاتِ النقض والفسادِ المبيَّنة في محلها من "إحكام الآمدي" وغيرها, لأنه يكون فاسدَ الوضع، وقد حكى الشافعيُّ الإجماعَ على أنَّ من استبانت له السنةُ لا يجوز له أن يتركَها للرأي، وثبت عن أبي حنيفة أنه عَمِل بحديث أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا, وقال: لولا الرواية لقلت بالقياس. والمحققون من الحنفية أنَّ خبر الواحد عندهم مقدَّمٌ على القياس، وأنكروا على من نقل عنهم خلافَ هذا القول. انظر عدد 26 من رسالة "الإنصاف" لولي الله الدهلوي, وهذا ما أعتقده في أئمة الإسلام)[1662].

(الغلط على الصحابة في باب المقاصد والمصالح)

قلت: ومن جنس هذه الأنظار الضعيفة في استنباط الأصول من الفروع مما يتعلق بـ"باب المقاصد والمصالح" : ما يُدَّعى على عمر ﷺ أنه عدل عن موجب عموم القرآن القاضي بقسم الأراضي المفتوحة كسائر ما يغنمه المجاهدون, لمطلق المصلحة, فلم يقسمها وأوقفها على المسلمين. والحق أن فعل عمر ﷺ لا إشعار فيه بالابتناء على ما ذُكِر.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (لم يَقسِمْ عمرُ الأرضَ المغنومة على الغانمين, وإنما تركها ليَنتفِعَ بها جميعُ المسلمين في المستقبل, لأنها لو قُسِمت لم يَبْقَ خراجٌ يكفي الجيوشَ لحماية بلاد المسلمين, ولذا صح عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: "لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبيُّ ﷺ خيبر"، وفي لفظ في الصحيح عن عمر ﷺ: "والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر المسلمين ليس لهم شيء ما فُتحت عليَّ قرية إلا قسمتها كما قسم النبيُّ ﷺ خيبر, ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها", ليس معناه أنَّ عمر ﷺ خَصَّص عمومَ {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ} الآيةَ بمصلحةٍ مرسلة كما يظنه بعضُ المتعلمين الذين لم يُمارسوا الكتابَ والسنة، لأنَّ كلامَ عمر ﷺ صريحٌ في أنه يرى أنَّ الإمامَ مخيَّرٌ بين قسم الأرض المغنومة على الغانمين، وبين استبقائها لانتفاع جميع المسلمين, لأنَّ ذلك مفهومٌ من فعله ﷺ، وقد حضره عمرُ ﷺ, لأنَّ النبيَّ ﷺ قسم الأرض المغنومة تارة وترك قسمتها أخرى، فدل ذلك على جواز كِلَا الأمرين، فقد قسم بعض أرض خيبر وترك بعضها، وقسم أرض قريظة ولم يقسم مكة.

(1662) الفكر السامي 2/530 - 532



فإن قيل: أرض خيبر أخذ بعضها عنوة وهو الذي قسم، وبعضها أخذ ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وهو الذي لم يقسم. قلنا: قسم أرض خيبر وترك قسم أرض مكة كلاهما لا نزاع فيه، وهو يكفي لمحل الشاهد.

فإن قيل: مكة فتحت صلحا لقوله ﷺ: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن"، كما ثبت في صحيح مسلم. قلنا: إن التحقيق أن مكة فتحت عنوة لا صلحا، ولذلك أدلة واضحة، منها أنه لم يَنقُل أحدٌ أنَّ النبيَّ ﷺ صالح أهلَها زمنَ الفتح وإنما جاءه أبو سفيان فأعطاه الأمان، ولو كانت قد فُتِحت صلحا لم يقل من دخل دارَه أو أغلق بابَه، أو دخل المسجدَ فهو آمن، فإنَّ الصلح يقتضي الأمانَ العام. ومنها حديث: "إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسولَه والمؤمنين وأنه أذن لي فيها ساعة من نهار"، وفي لفظ: "إنها لم تَحِلَّ لأحدٍ قبلي ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار"، وفي لفظ: "فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليومَ كحرمتها بالأمس". ومنها أنه ثبت في الصحيح أنه يومَ فتحِ مكة جعل خالدَ بن الوليد على المجنبة اليمنى وجعل الزبير على المجنبة اليسرى، وجعل أبا عبيدة على الحسر، فأخذوا بطن الوادي ثم قال: "يا أبا هريرة اهتف لي بالأنصار"، فجاؤوا يهرولون، فقال: "يا معشر الأنصار هل ترون إلى أوباش قريش؟"، قالوا: نعم، قال: "انظروا إذا لقيتموهم غدا أن تحصدوهم حصدا". وهو صريح في أن مكة فتحت عنوة، وقتل فيها من الطرفين كما هو معروف، ورجز حماس بن قيس يخاطب امرأته مشهور في ذلك، وهو قوله:

إنك لو شهدت يوم الخندمة ... إذ فر صفوان وفر عكرمة

واستقبلتنا بالسيوف المسلمة ... لهم نهيت خلفنا وهمهمة

يقطعن كل ساعد وجمجمة ... ضربا فلا تسمع إلا غمغمة

لم تنطقي باللوم أدنى كلمة

ومنها أيضا أن أم هانئ بنت أبي طالب رضي الله عنها أجارت رجلا، فأراد علي رضي الله عنه قتله، فقال رسول الله ﷺ: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ"، وذلك يوم الفتح، ومنها أنه ﷺ أمر بقتل مقيس بن صبابة وابن خطل وجاريتين، ولو كانت فتحت صلحا لم يأمر بقتل أحدٍ من أهلها، ولكان ذكر هؤلاء مستثنى من عقد الصلح، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على أن مكة فتحت عنوة، فتركُه ﷺ قسْمَ أرضِها وبعضِ أرض خيبر وقسمُ بعض أرض خيبر وأرض قريظة يدل على جواز



الأمرين[1663]، وأن ذلك هو الذي لاحظه عمر، لكن عمر ﷺ فضَّل أحدَ الأمرين الجائزين استنادا إلى المصلحة المرسلة)[1664].

قلت: وهو معنى قولِهم: (تصرُّفُ الإمامِ على الرعية مَنوطٌ بالمصلحة)[1665].

ولهذا قال ابن تيمية: (إنَّ تخيير ولي الأمر بين القتل والاسترقاق والمَنّ والفداء ليس تخييرَ شهوةٍ بل تخيير رأيٍ ومصلحة، فعليه أن يختار الأصلح)[1666].

قال الشيخ أحمد الزرقا: (التصرف على الرعية منوطٌ بالمصلحة، أي: إن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلَّقٌ ومتوقفٌ على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرُّفِه، دينية كانت أو دنيوية. فإنْ تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذُه، وإلا رُدَّ، لأنَّ الراعيَ ناظِرٌ، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء.

والمراد بالراعي: كلُّ مَن ولي أمرا من أمور العامة، عاما كان كالسلطان الأعظم، أو خاصا كمن دونه من العمال، فإنَّ نفاذَ تصرفاتِ كلٍّ منهم على العامة مترتبٌ على وجود المنفعة في ضمنها[1667]، لأنه مأمورٌ مِن قِبَل الشارع أنْ يَحوطهم بالنصح، ومتوعَّدٌ مِن قِبَلِه على ترك ذلك

(1663) قال ابن تيمية: (الأرض إذا فتحت عنوة فيها للعلماء ثلاثة أقوال. أحدها - وهو مذهب الشافعي - أنه يجب قسمها بين الغانمين إلا أن يستطيب أنفسهم فيقفها، وذكر في "الأم" أنه لو حكم حاكم بوقفها من غير طيب أنفسهم نقض حكمه؛ لأن النبي ﷺ قسم خيبر بين الغانمين؛ لكن جمهور الأئمة خالفوا الشافعي في ذلك ورأوا أن ما فعله عمرُ بن الخطاب مِن جعل الأرض المفتوحة عنوة فيئا حسنٌ جائز، وأن عمر حبسها بدون استطابة أنفس الغانمين. ولا نزاع أن كل أرض فتحها عمر بالشام عنوة. والعراق ومصر وغيرها لم يقسمها عمر بين الغانمين وإنما قسم المنقولات، لكن قال مالك وطائفة - وهو القول الثاني - أنها مختصة بأهل الحديبية. وقد صنف إسماعيلُ بن إسحاق إمامُ المالكية في ذلك بما نازع به الشافعي في هذه المسألة وتكلم على حججه. وعن الإمام أحمد كالقولين؛ لكن المشهور في مذهبه هو القول الثالث، وهو مذهب الأكثرين؛ أبي حنيفة وأصحابه والثوري وأبي عبيد: وهو أن الإمام يفعل فيها ما هو أصلحُ للمسلمين من قسمها أو حبسها؛ فإنْ رأى قسمها كما قسم النبي ﷺ خيبر فعل، وإن رأى أن يدعها فيئا للمسلمين فعل كما فعل عمر وكما روي أن النبيَّ ﷺ فعل بنصف خيبر وأنه قسم نصفها وحبس نصفها لنوائبه، وأنه فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الغانمين. فعُلِم أن أرض العنوة يجوز قسمها ويجوز ترك قسمها. وقد صنف في ذلك مصنفا كبيرا). مجموع الفتاوى 581/28 . (ز)

(1664) المصالح المرسلة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 43 - 45) ط المجمع، وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 118/3 - 119 .

(1665) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد الزحيلي 493/1 - 496 , وانظر في تخيير الإمام: الفروق للقرافي 704/2 - 707

(1666) مجموع الفتاوى 470/10 , وانظر: المنثور في القواعد للزركشي 309/1 - 310 , والأشباه والنظائر للسيوطي (ص 121)

(1667) قال الكرخي في "أصوله" : (الأصل أن الشيء يُعتبر ما لم يعد على موضوعه بالنقض والإبطال).



بأعظم وعيد، ولفظُ الحديث أو معناه: "من ولي من أمور هذه الأمة عملا فلم يحطها بنصح لم يَرِحْ رائحةَ الجنة")[1668].

قال ابن عاشور: (كلُّ مؤتمَنٍ على حقٍّ فتصرُّفُه فيه منوطٌ بالمصلحة بحسب اجتهاده المستنِد إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح, فليس له أن يكون في تصرفه جبارا ولا مضياعا, فقد قال الله تعالى للأزواج: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}، وقال للأوصياء: {وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ}. وقد بين القرافي في الفرق الثالث والعشرين والمائتين: "أن كل من ولي ولاية من الخلافة إلى الوصية لا يَحِلُّ له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة. فهم معزولون عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة, ولهذا قال الشافعي: لا يبيع الوصيُّ صاعا بصاع, لأنه لا فائدةَ في ذلك" اهـ)[1669].

قلت: ومن الأنظار الواهية أيضا ما أخذه بعضُهم من ترك عمر ﷺ لإقامة حد السرقة, حيث استنتج منه أن عمر عدل عن قضية النص للمصلحة.

فانظر قولَ صاحب "المنار" : (إنَّ الأحكام السياسية والقضائية والإدارية -وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات- مدارُها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفاسد وحفظ المصالح أو جلبها، واستشهدنا على ذلك بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامةَ الحدود أحيانا لأجل المصلحة، فدل ذلك على أنها تُقَدَّم على النص)[1670].

قلت: فاعجب لهذا الكلام المستلزم لرفع الثقة بالنصوص وذهاب حرمتها, وقد سلف كلامُ الكوثري في بيان فساد المقدمة التي بنى عليها صاحب المنار مقالته, وإذا فسدت المقدمة لم تثمر سوى نتيجة فاسدة مثلها.

وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" 143/2 : (قاعدة: كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل).

وقال القرافي في الفروق 598/2 : (القاعدة أن الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها). وقال أيضا 599/2 : (إن الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها).

وقال ابن تيمية في "منهاج السنة النبوية" 90/1 : (وإذا كان المقصود به ممتنعا لم يكن في إثبات الوسيلة فائدة أصلا, بل كان إثبات الوسيلة التي لا يحصل بها مقصودُها من باب السفه والعبث).

(1668) شرح القواعد الفقهية (ص 309)

(1669) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 534 - 535)

(1670) "مجلة المنار", العدد الصادر في: غرة شوال - 1324هـ/نوفمبر - 1906م.



وحاشا عمر ﷺ – وهو الوقاف عند كتاب الله – أن يعارض الوحي برأيٍ أو مصلحة, كيف وهو القائلُ كما تقدم قريبا: "اتهموا الرأي على الدين", ولكن الآفة في سوء الفهم, والتهور في تأصيل الأصول, وإلا فصنيع عمر هو عين ما تقتضيه نصوصُ الشريعة على التحقيق.

قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (وقد وافق أحمدَ على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعيُّ، وهذا محضُ القياس، ومقتضى قواعد الشرع, فإنَّ السَّنَةَ إذا كانت سَنَةَ مجاعةٍ وشِدَّةٍ, غَلَبَ على الناس الحاجةُ والضرورة، فلا يكاد يسلم السارقُ مِن ضرورةٍ تدعوه إلى ما يَسُدُّ به رمقَه، ويجب على صاحب المال بذلُ ذلك له، إما بالثمن أو مجانا، على الخلاف في ذلك, والصحيحُ وجوبُ بذلِه مجانا, لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك, والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهةٌ قوية تَدرأ القطعَ عن المحتاج، وهي أقوى من كثيرٍ من الشُّبَه التي يذكُرُها كثيرٌ من الفقهاء، بل إذا وازنْتَ بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونه ظهر لك التفاوت، فأين شبهة كون المسروق مما يُسرع إليه الفساد، وكون أصله على الإباحة كالماء، وشبهة القطع به مرة، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة، وشبهة إتلافه في الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع، وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبحٍ أو تحريق ثم إخراجه، وغير ذلك من الشُّبَه الضعيفة جدا إلى هذه الشبهة القوية؟ لا سيما وهو مأذونٌ له في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يَسُدُّ رَمَقَه, وعامُ المجاعة يَكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجةٍ من غيره، فاشتبه مَن يجب عليه الحدُّ بمن لا يجب عليه، فدرئ. نعم إذا بان أنَّ السارق لا حاجة به وهو مستغنٍ عن السرقة قُطِع)[1671].

قلت: فأنت ترى أنَّ للحد شروطا كما قرر الفقهاء بناءً على ما ورد من نصوص الشريعة في هذا الباب[1672], ومن تلك الشروط انتفاءُ الشبهة, ومعلومٌ أنَّ انتفاء الشرط مستلزمٌ لانتفاء المشروط, وعليه فظهور الشبهة يستلزم انتفاءَ الحد, قال ابن المنذر: (أجمع كلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم أنَّ الحدود تُدْرَأ بالشُّبَه)[1673], وأيُّ شبهة أظهرُ من الاضطرار الذي أناط الله تعالى به جوازَ تناوُلِ المحرَّمات القطعيات, فقال سبحانه: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ

(1671) إعلام الموقعين 17/3 - 18

(1672) في "الموسوعة الفقهية" 303/4 : (يقول الكاساني: إن الحد عقوبة متكاملة فيستدعي جناية متكاملة، فإذا كانت هناك شبهة كانت الجناية غير متكاملة).

(1673) المغني لابن قدامة 57/9 . وقال الشوكاني: (الأصل في الدماء ونحوها العصمة, فلا تستباح مع وجود ما يدل على سقوط الحد). السيل الجرار (ص 840)

الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، وقال ﷻ: {فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، ولهذا قال المقري في "قواعده" : (من الأقوال الجمهورية: "الضرورات تبيح المحظورات")[1674]، وهذا يستلزم رفعَ العقوبة الدنيوية والأخروية، لأنَّ الإباحة تنافي العقوبة.

فأين هذا التأصيل من قول صاحب "المنار" : (ترك سيدنا عمر وغيرُه من الصحابة إقامة الحدودِ أحيانا لأجل المصلحة، فدل ذلك على أنها تقدَّم على النص).

قلت: ومثلُ هذا قولُ الشيخ محمد الحجوي في "الفكر السامي" : (ومن فتاوي عثمان ﷺ ما رواه مالك أن ضوال الإبل كانت في زمن عمر إبلا مرسلة تناتج لا يمسها أحد، لحديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني، أن رجلا سأل النبي -ﷺ- عن اللقطة فقال: "عرفها سنة، ثم اعرف عفاصها ووكاءها، ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فأدها إليه" فقال: فضالة الغنم؟ قال: "خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب"، قال: فضالة الإبل؟ فقال: "مالك ولها معها حذاؤها حتى يلقاها ربها"، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع، فإن جاء صاحبها أعطي ثمنها.

وهذا أخذٌ منه بالمصالح المرسلة، مع أنها في مقابلة النص السابق، لأنه رأى الناسَ مَدُّوا أيديَهم إلى ضوال الإبل، فجعل راعيا يجمعها ثم تباع بالمصلحة المرسلة العامة، وهذا من حُجج مالك في ذلك، على أنَّ مالكا لا يأخذ بها مع وجود نصٍّ يخالفها)[1675].

هذا كلامه، وتأمل التناقض في قوله (وهذا أخذٌ منه بالمصالح المرسلة، مع أنها في مقابلة النص السابق) إذ كيف تكون مرسلة مع مخالفتها للنص؟!

ثم قوله (على أن مالكا لا يأخذ بها مع وجود نصٍّ يخالفها) أقول: ولا أحد من العلماء يقول بذلك، فهذا مقام لا يتقحمه إلا جاهل بمآخذ الأحكام وقوانين النظر الشرعي، ولما كان الصحابة أفقه الأمة فقد كانوا أبعد الناس عن هذه السبيل، وليس في صنيع عثمان ﷺ ما يشهد لمعارضة النص بالمصلحة، وحاشاه من ذلك، بل إنه لم يجاوز حد النظر الصحيح في حديث زيد بن خالد ﷺ.

(1674) قواعد المقري (ص 422)

(1675) الفكر السامي 303/1 - 304

والمراد بالنظر الصحيح في الحديث هو الوفاءُ بحقِّه لفظا ومعنًى, وذلك بالنظر في علة الأمر بالتقاط الغنَم وعلة المنع من التقاط الإبل, فإذا تبيَّنَّا علة كلٍّ ظهر وجهُ نظر عثمان ﷺ, وغفلةُ من ادعى بأن المصلحة واقعةٌ على خلاف قضية النص.

أما ضالة الغنم فقال ابن دقيق العيد: (الحديث يدل على التقاطها, **وقد نبَّه فيه على العلة, وهي خوفُ الضياع عليها** إن لم يَلْتَقِطْها أحد, وفي ذلك إتلافٌ لماليَّتِها على مالكها)[1676], وقال الطيبي: (نبه بذلك على جواز التقاطها وتَمَلُّكِها، وعلى ما هو العلة لها، وهي كونها مُعَرَّضة للضياع, ليدل على اطراد هذا الحكم في كل حيوان يعجز عن الرعية بغير راع والتحفُّظِ عن صغار السِّباع)[1677], وقال ابن حجر: (قوله "لك أو لأخيك أو للذئب" فيه إشارة إلى جواز أخذها كأنه قال: هي ضعيفة لعدم الاستقلال مُعَرَّضة للهلاك مترَدِّدة بين أن تأخذها أنت أو أخوك, والمراد به ما هو أعمُّ من صاحبها أو من ملتقِطٍ آخر, والمراد بالذئب جنسُ ما يَأكُل الشاةَ من السباع, وفيه حثٌّ له على أخذها, لأنه إذا عَلِمَ أنه إن لم يأخذها بقيت للذئب, كان ذلك أدعى له إلى أخذها)[1678].

فظهر أنَّ الأمر بالالتقاط معلَّلٌ بكونه مُحقِّقا لحفظها على صاحبها وعدم ضياعها, قال ابن عبد البر: (في قول رسول الله ﷺ في ضالة الغنم: "هي لك أو لأخيك او للذئب", وفي ضالة الابل: "مالك ولها معها حذاؤها وسقاؤها" الحديث, دليلٌ واضح على أن العلة في ذلك خوفُ التَّلَف والذهاب لا جنس الواهب, فلا فرق بين ما ضل بنفسه وما لم يضل بنفسه, ولا بين الحيوان وغيره, لأنَّ المراد من ذلك كلِّه حفظُه على صاحبه وخوف ذهابه عنه... والله أعلم بما أراد ﷺ)[1679], فإنما وجب الالتقاطُ لأنه المتعيِّن للحفظ, وعلى هذا فلو أُمِن الضياع والهلاك سقط الوجوبُ كما لا يخفى, ولهذا قال الخطابي: (وقوله في ضالة الغنم: "هي لك أو لأخيك أو للذئب", فيه دليلٌ على أنه إنما جعل هذا حكمَها إذا وُجدت بأرضٍ فلاةٍ يخاف عليها الذئاب فيها, فإذا وجدت في قرية وبين ظهراني عمارة فسبيلُها سبيلُ اللقطة في التعريف, إذ كان معلوما أن الذئاب لا تأوي إلى الأمصار والقرى)[1680].

(1676) إحكام الأحكام 160/2

(1677) الكاشف عن حقائق السنن 2236/7

(1678) فتح الباري 82/5

(1679) الاستذكار 247/7 - 248

(1680) معالم السنن 88/2 , وعون المعبود 85/5

وأما ضالة الإبل فقد قال الحافظ في "الفتح" : (قال العلماء: حكمة النهي عن التقاط الإبل أنَّ بقاءَها حيث ضَلَّت أقربُ إلى وجدان مالكها لها مِن تَطَلُّبه لها في رحال الناس, وقالوا: في معنى الإبل كلُّ ما امتنع بقُوَّته عن صغار السباع)[1681], قال القسطلاني: (وبالجملة فالمراد بهذا: النهيُ عن التعرُّض لها, لأنَّ الأخذَ إنما هو للحفظ على صاحبها إما بحفظ العين أو بحفظ القيمة، وهذه لا تحتاج إلى حفظٍ, لأنها محفوظة بما خَلَق اللهُ فيها من القوة والمنعة وما يسر لها من الأكل والشرب)[1682].

فالمنع إذا من التقاط ضالة الإبل معلَّلٌ بكون الالتقاط مضيِّعًا لحق صاحب الإبل, وعلى هذا فإذا وُجدت حالةٌ لا يكون فيها الالتقاطُ مضيعا لحق صاحب الإبل عَلِمْنا أنَّ علة المنع قد زالت, فيلزم منها زوالُ الحكم المترتِّب عليها وهو المنع من الالتقاط, ثم إننا هنا ننصب دلالة قياس العكس وهو كما قال المحلي: (إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة)[1683], فنقضي بوجوب الالتقاط وهو عكس المنع, لعلة حفظ المال وهي عكس تفويته وإضاعته, كما أنها هي التي لأجلها أُمِر بالتقاط ضالة الغنم.

ولهذا قال الخطابي: (فإن كانت الإبل مهازيل لا تنبعث، فإنها بمنزلة الغنم التي قيل فيها: "هي لك أو لأخيك أو للذئب")[1684].

وقال ابن النحوي: (واحترزت بقولي في الإبل إذا استغنت بقوتها عن حفظها, أما إذا كانت مهزولة لا تنبعث فإنها كالغنم كما شرح به الخطابي وعن الفَصِيل منها فإنه كالشاة)[1685].

وقد أجاز الشافعية التقاط الضوال في العمران, قال التقي الحصني: (والفرق بين البرية والعمران أنها في العمران تتطرق إليها أيدي الناس فلا تترك, فربما ضاعت على مالكها بأخذ خائن, بخلاف البرية, فإنَّ طروق الناس بها لا يعم, ولها استغناءٌ بأن تسرح وترد الماء, **وهذا**

(1681) فتح الباري 80/5

(1682) إرشاد الساري 243/4 , وعون المعبود 86/5

(1683) المحلي مع العطار 383/2 . قال ابن رجب في "جامع العلوم والحكم" 237/1 : (قوله ﷺ: "أرأيت لو وضعها في الحرام أكان عليه وزر, فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر", هذا يسمى عند الأصوليين قياس العكس, ومنه قول ابن مسعود ﷺ: "قال النبي ﷺ كلمة وقلت أنا أخرى, قال: من مات يشرك بالله شيئا دخل النار, وقلت: من مات لا يشرك بالله دخل الجنة").

(1684) رياض الأفهام للفاكهاني 506/4

(1685) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام 531/7



المعنى مفقودٌ في العمران, ومحلُّ الخلاف إذا كان الزمانُ زمانَ أمنٍ, أما إذا كان زمنَ نهبٍ وفساد فيجوز قطعا في الصحراء وغيرها, قاله المتولي وغيرُه)[1686].

وقال السفاريني الحنبلي: (لو وُجِد مُحَرَّمٌ التقاطُه بمهلكة، كأرض مسبعة، أو قريبا من دار حرب، أو بموضع يستحل أهلُه أموالَنا، أو ببرية لا ماءَ فيها ولا مرعى، **فالأولى جوازُ أخذِه لحفظه**، استنقاذا لا لقطة. وفي "الإنصاف": **لو قيل: بوجوبه إذا، لكان له وجه**. وفي "شرح المقنع": الأولى جواز أخذها للحفظ، ولا ضمان على آخذها؛ لأنَّ فيه إنقاذَها من الهلاك، فأشبهَ تخليصَها من غرق أو حريق، فإذا حصلت في يده، سلَّمها إلى نائب الإمام، وبرىء من ضمانها، ولا يملكها بالتعريف؛ لأن الشرع لم يرد بذلك فيها)[1687].

قلت: وبهذا تعلم أن عثمان ﷺ لم يُقَدِّمْ مصلحةً على النص, وإنما راعى العلة التي لأجلها شُرِع الحكم المنصوص, فلما كان النهي عن التقاط ضالة الإبل معللا بكونه مضيعا لمال المسلم, ورأى عثمان أن العلة منتفية في وقته, فلزم من ذلك انتفاء الحكم المرتب عليها وهو المنع, بل لازم التعليل أن يجب الأخذ, لأن به يحصل الحفظ.

ولهذا قال الباجي في المنع من أخذ ضوال الإبل: (وهذا كان حكم ضوال الإبل في زمن النبي - ﷺ - وفي زمن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - لما كان يؤمن عليها، فلما كان في زمن عثمان وعلي - رضي الله عنهما - ولم يؤمن عليهما لما كثر في المسلمين ممن لم يصحب النبي - ﷺ - وكثر تعديهم عليها أباحوا أخذها لمن التقطها ورفعها إليهم ولم يَرَوا ردَّها إلى موضعها، وقد كان عمر بن الخطاب أمر ثابتَ بن الضحاك بتعريفها ثم أباح له ردَّها إلى موضعها، **وإنما اختلفت الأحكام في ذلك لاختلاف الأحوال**[1688]. وقد قال مالكٌ فيمن وجد بعيرا فليأت به الإمام يبيعه يجعل ثمنه في

(1686) كفاية الأخيار (ص 318 - 319)

(1687) كشف اللثام 147/5

(1688) ولهذا اختار ابن حجر في "فتح الباري" (92/5) في أصل اللقطة أنَّ حكمَها يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال, حيث قال: (قوله (باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها تضيع حتى لا يأخذها من لا يستحق) كذا للأكثر, وسقطت "لا" بعد "حتى" عند بن شبويه, وأظن الواو سقطت من قبل "حتى", والمعنى: لا يدعها فتضيع ولا يدعها حتى يأخذها من لا يستحق, وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كَرِه اللقطة, ومن حجتهم حديثُ الجارود مرفوعا: "ضالة المسلم حرق النار", أخرجه النسائي بإسناد صحيح, وحمل الجمهورُ ذلك على من لا يُعَرِّفْها, وحجتُهم حديث زيد بن خالد عند مسلم: "من آوى الضالة فهو ضال ما لم يعرفها", وأما ما أخذه من حديث الباب فمن جهة أنه ﷺ لم يُنكِر على أبيّ أخذَه الصرة, فدل على أنه جائزٌ شرعا, ويستلزم اشتماله على المصلحة وإلا كان تصرفا في ملك الغير, وتلك المصلحة تحصل بحفظها وصيانتها عن الخونة وتعريفها لتصل إلى صاحبها, ومن ثم كان **الأرجح من مذاهب العلماء أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال**, فمتى رجح أخذها وجب أو استحب, ومتى رجح تركها حرم أو كره, وإلا فهو جائز) اهـ.

بيت المال, قال أشهب: إذا كان الإمام عدلا, ومعنى ذلك أنه أمن عليها من يتعدى فيها فيتركها في موضعها أفضل؛ لأنه يؤمن عليها ضياعها من غير هذا الوجه, ويستغنى عن الإنفاق عليها والتمون لها, وقصد صاحبها إلى ذلك الموضع وتتبع أثرها منه أيسر عليه من طلبها في الآفاق البعيدة؛ لأنه لا يدري من أواها قريب الدار، أو بعيدها, فإن خاف عليها متعديا يتلف عينها كان أخذها ورفعها إلى الإمام ينظر فيها لصاحبها أفضل له وآمن عليه, والله أعلم وأحكم، وهذا معنى ما روي عن عمر بن عبد العزيز: "يحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور")[1689].

وقال ابن النحوي في شرح البخاري: (تنبيه: روى القعنبي عن مالك عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار أن ثابت بن الضحاك وجد بعيرا ضالا بالحرة، فقال له عمر: عرفه, فعرفه ثلاث مرات، ثم جاء إلى عمر، فقال: قد شغلني عن ضيعتي، فقال له عمر: ألق خطامه ثم أرسله حيث وجدته. وروى همام عن نافع وابن سيرين أن رجلا سأل ابن عمر، فقال: إني قد أصبت ناقة، فقال: عرفها، فقال: عرفتها فلم تعرف، فقال: ادفعها إلى الوالي. وقال مالك: سمعت ابن شهاب يقول: كانت ضوال الإبل في زمان عمر إبلا مؤبلة تناكح لا يمسها أحد حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها.

وأما حديث زيد، فقيل: إنَّ فيه إشارة أنه يجوز أخذها إذا خيف عليها، وأنَّ أخْذَها لصاحبها وحِفْظَها عليه أولى من تركها، والمعنى فيه إنما هو لمن يأخذها ليأكلها, وهو معنى الحديث السالف: "لا يأوي الضالة إلا ضال". كذا كان في أول الإسلام واستمر زمن أبي بكر وعمر، فلما كان زمن عثمان وعلي وكثر الفساد رأيا التقاطَها، **وهذا كلُّه منهم وفاءٌ بمقصود الحديث في التقاط الإبل**، فإنَّ مقصودَه أنها إذا أُمِن عليها الهلاكُ وبقيت حيث تتمكن مما يعيشها فلا يتعرض لها أحد، فلو تعذر شيء من ذلك وخيف عليها الهلاك التقطت لتحفظ؛ لأنها مالُ مسلم)[1690].

والحاصل أنه لا مصلحة مقدمة على النص, بل هو العملُ بالنص نفسِه والوفاءُ بمقصوده, واختلاف الحكم راجع إلى تحقيق المناط الذي عبر عنه الباجي باختلاف الأحوال, وأرجع إليه ما روي عن عمر بن عبد العزيز: "يحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور", وعلى هذا فيكون هذا الإحداث عبارة عن تغير الحكم تبعا لتغير مناطه وسببه, ولهذا

(1689) المنتقى 140/6 , وانظر أيضا: 143/6 - 144

(1690) التوضيح لشرح الجامع الصحيح 528/15 - 529

قال القرافي في "الفروق" : (لم يُرِدْ - ﷺ - نسخَ حكمٍ بل المجتهَد فيه ينتقل له الاجتهاد **لاختلاف الأسباب)**[1691], وقال في موضع لاحق: (أي: يحدثوا أسبابا يقتضي الشرعُ فيها أمورا لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك لا لأنها شرع متجدد)[1692].

قال الصنعاني: (ومعلوم من قواعد الشريعة أن ليس لخليفةٍ راشدٍ أن يَشْرَعَ طريقة غير ما كان عليها النبي ﷺ)[1693].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (وإنما كلام عمر .بعد تسليم القياس عليه .في معنًى عادي يختلف فيه مناطُ الحكمِ الثابتِ فيما تقدم؛ كتضمين الصناع واشتراط الخلطة أو الظنة في توجيه الأيمان دون مجرد الدعاوى، فيقول: إن الأولين توجهت عليهم بعضُ الأحكام لصحة الأمانة والديانة والفضيلة، فلما حدثت أضدادُها اختلف المناطُ, فوجب اختلافُ الحكم، وهو حكمٌ رادع أهل الباطل عن باطلهم، فأثر هذا المعنى ظاهرٌ مناسب)[1694].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : نقل عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال: "يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم"، وقد يتأيد هذا بما في البخاري عن عائشة أنها قالت: "لو علم النبي - ﷺ - ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد"[1695]، وقول عمر بن عبد العزيز: "يحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور", أي: يجددون أسبابا

(1691) الفروق 179/4 (ط عالم الكتب)

(1692) السابق 251/4

(1693) سبل السلام 345/1

(1694) الاعتصام 294/2

(1695) قال ابن رجب في "فتح الباري" له 41/8 : (تشير عائشة - ﷺ - إلى أن النبي - ﷺ - كان يرخص في بعض ما يرخص فيه حيث لم يكن في زمنه فساد، ثم يطرأ الفساد ويحدث بعده، فلو أدرك ما حدث بعده لما استمر على الرخصة، بل نهى عنه؛ فإنه إنما يأمر بالصلاح، وينهى عن الفساد. وشبيهٌ بهذا: ما كان في عهد النبي - ﷺ - وعهد أبي بكر وعمر من خروج الإماء إلى الأسواق بغير خمار حتى كان عمر يضرب الأمة إذا رآها منتقبة أو مستترة، وذلك لغلبة السلامة في ذلك الزمان، ثم زال ذلك وظهر الفسادُ وانتشر، فلا يرخص حينئذ فيما كانوا يرخصون فيه) اهـ . وقال ابن حجر في "فتح الباري" 349/2 : (وتمسك بعضُهم بقول عائشة في منع النساء مطلقا, وفيه نظر, إذ لا يترتب على ذلك تغير الحكم, لأنها علقته على شرط لم يوجد بناء على ظن ظنته فقالت: لو رأى لمنع, فيقال عليه: لم ير ولم يمنع, فاستمر الحكم, حتى أن عائشة لم تصرح بالمنع وإن كان كلامها يشعر بأنها كانت ترى المنع, وأيضا فقد عَلِمَ اللهُ سبحانه ما سيحدثن, فما أوحى إلى نبيه بمنعهن, ولو كان ما أحدثن يستلزم منعهن من المساجد لكان منعهن من غيرها كالأسواق أولى, وأيضا فالإحداث إنما وقع من بعض النساء لا من جميعهن, فإن تعين المنع فليكن لمن أحدثت, والأولى أن يُنظر إلى ما يخشى منه الفساد فيجتنب, لإشارته ﷺ إلى ذلك بمنع التطيب والزينة وكذلك التقيد بالليل كما سبق) اهـ . وانظر: التمهيد لابن عبد البر 394/23 - 407 . (ز)



يقضي الشرعُ فيها أمورا لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد. فلا نقول: إنَّ الأحكامَ تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة. وقال الشيخ نجم الدين البالسي: وكنت أنفر من هذا القول، وأعلل فسادَه بأنَّ صاحب الشرع شَرَع شرعا مستمرا إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم, ثم رأيتُ في "النهاية" قد قرر ما في نفسي، فقال قدس الله روحه: "لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لانحل رباطُ الشرع[1696], ورجع الأمرُ إلى ما هو المحذور من اختصاص كل عصر ودهر برأي. وهذا يناقض حكمة الشريعة في حمل الخلق على الدعوة الواحدة"[1697].

وقد قال ابن القيم: (الذي أوجبه الله - تعالى ورسولُه على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجبُ ولا يتبدل، وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز والزمان والمكان والحال, فذلك أيضا تابعٌ لما أوجبه الله ورسوله)[1698].

وقال الزركشي: (كلُّ حكمٍ ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائمٌ إلى يوم القيامة)[1699].

قلت: ولما كانت الكلمة المنسوبة لعمر بن عبد العزيز من حيث هي محتملةٌ لمعنى فاسد - : فقد أنكرها ابن حزم في "الإحكام" إنكارا شديدا فقال: (وأتى بعضهم بعظيمةٍ فقال: إن عمر بن عبد العزيز قال: "يحدث للناس أحكام بمقدار ما أحدثوا من الفجور", قال أبو محمد: هذا من توليد من لا دينَ له, ولو قال عمر ذلك لكان مرتدا عن الإسلام, وقد أعاذه الله تعالى من ذلك وبرأه منه, فإنه لا يُجِيز تبديلَ أحكامِ الدين إلا كافر, والصحيحُ عن عمر بن عبد العزيز ما حدثناه حمام بن أحمد عن عبد الله بن إبراهيم عن أبي أحمد الجرجاني عن الفربري عن البخاري ثنا العلاء بن عبد الجبار ثنا عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا يقبل إلا حديث رسول الله ﷺ".

(1696) البحر المحيط 219/1 - 220

(1697) كمَّلْنا عبارة الجويني من "نهاية المطلب" 364/17

(1698) إعلام الموقعين 202/4

(1699) البحر المحيط 217/1



قال أبو محمد: فهذا عمر بن عبد العزيز لا يأمر ولا يجيز إلا حديث النبي ﷺ وحده, وروي أيضا أنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إليه عدي بن عدي الكندي عامله على الموصل يقول: إني وجدتها أكثر البلاد سرقا ونقبا, أفآخذهم بالظنة أم أحكم بمر الحق؟ فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: "أن خذهم بمر الحق, فمن لم يصلحه الحق فلا أصلحه الله", قال: فما خرجت منها إلا وهي أصلح البلاد.

قال أبو محمد: والذي اخترع هذه الكذبة على عمر بن عبد العزيز لا يخلو من أحد وجهين: إما إن يكون كافرا أو زنديقا ينصب للإسلام الحبائل, أو يكون جاهلا لم يدرك مقدارَ ما أخرج من رأسه, لأنَّ إحداث الأحكام لا يخلو من أحد أربعة أوجه: إما إسقاط فرض لازم كإسقاط بعض الصلاة أو بعض الصيام أو بعض الزكاة أو بعض الحج أو بعض حد الزنى أو حد القذف, أو إسقاط جميع ذلك, وإما زيادة في شيء منها, أو إحداث فرض جديد, وإما إحلال محرم كتحليل لحم الخنزير والخمر والميتة, وإما تحريم محلل كتحريم لحم الكبش وما أشبه ذلك, وأي هذه الوجوه كان فالقائل به مشرك لاحق باليهود والنصارى, والفرض على كل مسلم قتل من أجاز شيئا من هذا دون استتابة ولا قبول توبة إن تاب واستصفاء ماله لبيت مال المسلمين, لأنه مبدل لدينه وقد قال ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه")[1700].

وقد علق الشيخ أحمد شاكر على كلامه فقال: (هذه الكلمة لعمر بن عبد العزيز في حفظي بلفظ: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور", ولا أذكر أين قرأتها وحفظتها, ولا أعلم قوة إسنادها, وقد حاولت أن أجد ذلك فلم أوفق, وهي كلمة حكيمة جليلة, لا كما فَهِم ابنُ حزم, فإنَّ معناها أنَّ الناسَ إذا اخترعوا ألوانا من الإثم والفجور والعدوان استحدث لهم حكامُهم أنواعا من العقوبات والأقضية والتعزير – مما جعل الله من سلطان للإمام – بقدر ما ابتدعوا من المفاسد, ليكون زجرا لهم ونكالا)[1701].

قلت: فيكون هذا (كما قال زياد بن أبيه لأهل البصرة في خطبته الشهيرة: قد أحدثتم أحداثا لم تكن, وقد أحدثتُ لكل ذنبٍ عقوبة)[1702].

والتعزير لا خلاف فيه بين العلماء, وليس فيه تغيير للشرع, لأنه عقوبة فيما لم تقدر له الشريعة عقوبة معينة, فـ(يختار القاضي من العقوبات الشرعية ما يناسب الحال، فيجب على

(1700) الإحكام 109/6 - 110

(1701) السابق 109/6

(1702) الفكر السامي 72/1

الذين لهم سلطة التعزير الاجتهاد في اختيار الأصلح، لاختلاف ذلك باختلاف مراتب الناس، وباختلاف المعاصي)[(1703)].

غير أن إيهام الكلمة للمعنى الفاسد مما لا يمكن دفعه, فتبقى الكلمة في حيز الإجمال, وقد قال ابن تيمية: (وأما الألفاظ المجملة فالكلام فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال)[(1704)].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (وأما ما يروى عن عمر بن عبد العزيز فلم أره ثابتا من طريق صحيح، وإنْ سُلِّمَ فراجعٌ: إما لأصل المصالح المرسلة, وإما لباب تحقيق المناط)[(1705)].

وأما الاحتمال الفاسد فحالُ عمرَ بن عبد العزيز قاطعٌ بنفيه, وقد تقدم في هذا الكتاب بيانُ طرفٍ من ذلك[(1706)].

وقد قال ابن كثير في "البداية والنهاية" : (روى الطبراني والدارقطني وغير واحد من أهل العلم بأسانيدهم إلى عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عامل له: أما بعد فإني أوصيك بتقوى الله واتباع سنة رسوله والاقتصاد في أمره وترك ما أحدث المحدثون بعده ممن قد حارب سنته وكفوا مؤنته, ثم اعلم أنه لم تكن بدعة إلا وقد مضى قبلَها ما هو دليلٌ على بطلانها أو قال دليل عليها, فعليك لزوم السنة فإنه إنما سنها مَن قد عَلِم ما في خلافها من الزيغ والزلل والحمق والخطأ والتعمق, ولهم كانوا على كشف الأمور أقوى، وعلى العمل الشديد أشد، وإنما كان عملهم على الأسد، ولو كان فيما تحملون أنفسكم فضلٌ لكانوا فيه أحرى، وإليه أجرى، لأنهم السابقون إلى كل خير، فان قلت: قد حدث بعدهم خير، فاعلم أنه إنما أحدثه من قد اتبع غير سبيل المؤمنين، وحاد عن طريقهم، ورغبت نفسه عنهم، ولقد تكلموا منه ما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فأين لا أين، فمن دونهم مقصر، ومن فوقهم غير محسن، ولقد قصر أقوام دينهم فحفوا وطمح عنهم آخرون فغلوا.

فرحم الله ابن عبد العزيز ما أحسن هذا القول الذي ما يخرج إلا من قلب قد امتلأ بالمتابعة ومحبة ما كان عليه الصحابة, فمن الذي يستطيع أن يقول مثل هذا من الفقهاء وغيرهم؟ فرحمه الله وعفا عنه.

(1703) الموسوعة الفقهية الكويتية 254/12 - 255

(1704) منهاج السنة 216/2 - 217

(1705) الاعتصام 320/1

(1706) انظر: (ص 132 - 133) من هذا الكتاب.

وروى الخطيب البغدادي من طريق يعقوب بن سفيان الحافظ عن سعيد بن أبي مريم عن رشيد بن سعيد قال: حدثني عقيل عن شهاب عن عمر بن عبد العزيز قال: سن رسول الله ﷺ وخلفاؤه بعده سننا الأخذُ بها تصديقٌ لكتاب الله واستعمالٌ لطاعة الله ليس على أحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في رأي من خالفها, فمن اقتدى بما سبق هدي, ومن استبصر بها أبصر, ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا)[1707].

قلت: والحاصل أنه لا حجة للمبطِلين في كلمة عمر بن عبد العزيز على فرض ثبوتها عنه, رحمه الله وأجزل مثوبته, ولعن كلَّ زنديقٍ يكيد للدين بانتحال كلام العلماء وتنزيله على غير ما أرادوه.

وقد قال ابن تيمية: (ليس لأحدٍ أن يَحمِل كلامَ أحدٍ من الناس إلا على ما عرف أنه أراده لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كلِّ أحد)[1708].

وقال ابن القيم: (الكلمة الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدُهما أعظمَ الباطل، ويريد بها الآخرُ محضَ الحق، والاعتبارُ بطريقة القائل وسيرته ومذهبه وما يدعو إليه ويناظر عليه)[1709].

وقال الذهبي في "سير النبلاء" : (قال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري مؤلف كتاب "ذم الكلام" : سمعت عبد الصمد بن محمد بن محمد، سمعت أبي يقول: أنكروا على أبي حاتم بن حبان قوله: "النبوة: العلم والعمل"، فحكموا عليه بالزندقة، هجر، وكتب فيه إلى الخليفة، فكتب بقتله.

(1707) البداية والنهاية 216/9 - 217 (ط الفكر) . وقريب منه ما ذكره عن محمود زنكي حيث قال: (وكتب إليه الشيخ عمر الملاء من الموصل، وكان قد أمر الولاة بها أن لا يفصلوا بها أمرا حتى يعلموه، فما أمرهم به من شيء امتثلوه - وكان من الصالحين الزاهدين، وكان نور الدين يستقرض منه في كل شهر رمضان ما يفطر عليه، فكان يرسل إليه بفتيت ورقاق فيفطر عليه - كتب إليه: إن المفسدين قد كثروا ويحتاج إلى نوع سياسة، ومثل هذا لا يجيء إلا بقتل وصلب وضرب، وإذا أخذ مال إنسان في البرية، من يجيء فيشهد له؟ فكتب الملك نور الدين على ظهر الكتاب: إن الله خلق الخلق وشرع لهم شريعة وهو أعلم بما يصلحهم، ولو علم أن في الشريعة زيادة في المصلحة لشرعها، فما لنا حاجة إلى الزيادة على ما شرعه الله تعالى. قال: فجمع الشيخ عمر الملاء جمع الناس بالموصل وأقرأهم الكتاب، ويقول: انظروا إلى كتاب الزاهد إلى الملك، وكتاب الملك إلى الزاهد!). البداية والنهاية 489/16 (ط هجر).

(1708) مجموع الفتاوى 36/7

(1709) مدارج السالكين 481/3

قلت: هذه حكاية غريبة، وابنُ حبان فمِن كبار الأئمة، ولسنا ندعي فيه العصمة من الخطأ، لكن هذه الكلمة التي أطلقها، قد يطلقها المسلم، ويطلقها الزنديق الفيلسوف.

فإطلاق المسلم لها لا ينبغي، لكن يعتذر عنه، فنقول: لم يرد حصر المبتدأ في الخبر، ونظير ذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: "الحج عرفة"، ومعلومٌ أن الحاجَّ لا يصير بمجرد الوقوف بعرفة حاجًّا، بل بقي عليه فروضٌ وواجبات، وإنما ذكر مهم الحج. وكذا هذا ذكر مهم النبوة، إذ من أكمل صفات النبي كمال العلم والعمل، فلا يكون أحد نبيا إلا بوجودهما، وليس كل من برز فيهما نبيا، لأن النبوة موهبة من الحق - تعالى -، لا حيلة للعبد في اكتسابها، بل بها يتولد العلم اللدني والعمل الصالح.

وأما الفيلسوف فيقول: النبوة مكتسبة ينتجها العلم والعمل، فهذا كفر، ولا يريده أبو حاتم أصلا، وحاشاه)[1710].

قلت: وفي "المواهب اللدنية" للقسطلاني: (قال ابن حبان: مَن ذهب إلى أن النبوة مكتسَبة لا تنقطع، أو إلى أن الولي أفضل من النبي، فهو زنديق يجب قتلُه)[1711].

هذا وقد كان غرضُنا مما تقدم بيانَ أنَّ ما أثِرَ عن عثمان ﷺ إنما كان وفاءً بمقصود النص كما قال ابن النحوي، فشتان بين ما تقدم من تأصيل العلماء، وبين دعوى تقديم المصلحة على النص؟!

وهذا يحقق ما تقدم للجويني والغزالي وابن القيم في هذا الكتاب، وهو أنه لا ينسل عن ضبط الشريعة إلا جاهلٌ بمحاسنها وحِكَمِها ومعانيها، فلم يُدَّعَ في مثل هذا الموطن تقديمُ المصلحة على النص إلا لجمود القريحة عن الوصول إلى معنى النص، وإلا فمن أمعن النظر في النص ووفاه حقه لم يحتج إلى تلك الدعوى الفاسدة المتهافتة.

قلت: ومِن جنس ما تقدم: صنيعُ عمر ﷺ مع المؤلَّفة قلوبُهم، حيث أسقط سهمهم في عصره، لا من جهة تقديم المصلحة على النص كما قد يزعم من لم يحصل، وإنما لكونه رأى مناطَ الحكم غيرَ متحقِّقٍ في عصره، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فانتفى الحكم لانتفاء علته لا لمطلق المصلحة.

(1710) سير أعلام النبلاء 95/16 - 97 , وانظر: تذكرة الحفاظ 90/3 , وميزان الاعتدال 507/3 - 508 .

(1711) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية 399/8 , وانظر: لوامع الأنوار البهية للسفاريني 267/2 - 269 , وإكفار الملحدين للكشميري (ص 115 - 116) .



قال الشيخ زاهد الكوثري: (وأما المؤلفة قلوبُهم فما كان صرف الزكاة إليهم إلا لتأليف قلوبهم عند الحاجة إلى ذلك, وبعد أن ألفت قلوبهم وزالت الحاجة إلى التأليف, لا يبقى أي داع إلى صرفها إليهم بنص الكتاب الكريم, لأنَّ تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق, فبزوال العلة يزول الحكم ويعود الحكم بعودة العلة, كما تجد شرح ذلك في "بدائع الصنائع" وغيره)[1712].

وقال الشيخ البوطي: (ولقد تبين لعمر ﷺ أنَّ مناطَ حقِّ هؤلاء في الزكاة لم يَعُدْ متحققا في عهده, فالإسلامُ في منعة وعزة لا يحتاج معهما إلى أن يخطب ودهم بالمال, فألغى عطاءهم, موافقة لنص الآية التي ربطت حقَّ عطائِهم بتألُّفِ المسلمين إياهم, ومثلُ هذا ليس فيه أدنى مساس بالحكم من حيث ذاته, وإنما هو ممارسةٌ له على الوجه المشروع, كما يمارس المسلمُ حكمَ التيمم إباحة ومنعا حسبَ حالِ العلة وجودا وعدما, ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت عن حكم عمر في هذا: إنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة, وقال الشارح: وفي التعبير عنهم بالمؤلفة قلوبُهم إشارة إلى ذلك)[1713].

قلت: ولهذا قال ابن قدامة في "المغني" : (على أنَّ ما ذكروه من المعنى لا خلافَ بينه وبين الكتاب والسنة، فإنَّ الغِنَى عنهم لا يُوجِب رفعَ حكمِهم، وإنما يمنع عطيَّتَهم حالَ الغنى عنهم، فمتى دعت الحاجةُ إلى إعطائهم أُعطُوا، فكذلك جميعُ الأصناف، إذا عدم منهم صنف في بعض الزمان، سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة، فإذا وجد عاد حكمه، كذا هنا)[1714].

وقال الشوكاني في "نيل الأوطار" : (والظاهر جوازُ التأليف عند الحاجة إليه)[1715].

فالحكم على هذا منوطٌ بالحاجة, ومتى وجدت العلة وجد معلولها, ومتى عدمت عدم.

ثم بعد هذا كلِّه لو قلنا فيما تقدم على التنزل: إنَّ ما صنعه عمرُ استصلاحٌ واستحسان خالف به مقتضى النص - : لَمَا كان في ذلك حُجة, فإن الله لم يجعل استصلاحَ أحدٍ من الخَلْق حجةً في دينه موجبا لاطراح نصوص الوحي.

ولهذا قال الشاطبي فيما تقدم قريبا منسوبا لعمر بن عبد العزيز: (إنَّ كلامَ عمر بن عبد العزيز فرعٌ اجتهادي جاء عن رجلٍ مجتهِدٍ[1716] يمكن أن يخطئ فيه؛ كما يمكن أن يصيب،

(1712) مقالات الكوثري (ص 246)

(1713) ضوابط المصلحة (ص 144)

(1714) المغني 497/2

(1715) نيل الأوطار 198/4

وإنما حقيقةُ الأصلِ أن يأتيَ عن النبي ﷺ، أو عن أهل الإجماع، وهذا ليس عن واحدٍ منهما)[1717].

قلت: وهكذا يقال في حق جده عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

قال ابن عقيل في كتاب "الفنون" : (لو نطق عمر برأيه ولم يُصَدِّقْهُ الوحيُ على لسان السفير، لما التُفِت إلى واقعته، ولا يُبتنى الشرعُ على فِراسته)[1718].

وقال ابن حزم في "الفِصَل" : (إنَّ فعل عمر رضي الله عنه لا يَلزَم الأمةَ حتى يُوافِق نصَّ قرآن أو سنة, وعمرُ كسائر الصحابة رضي الله عنهم, لا يجوز أن يخصه بوجوب اتباعه دون غيره من الصحابة رضي الله عنهم)[1719].

قلت: لأنه لم يكن معصوما ولا كلُّ ما قاله صوابا, بل (كان يقول القولَ فيقال له: أصبتَ, فيقول: والله ما يدري عمر أصاب الحقَّ أم أخطأه؟)[1720], و(كتب كاتبه يوما: هذا ما أرى اللهُ أميرَ المؤمنين عمر بن الخطاب, فقال: لا, أُمْحُه واكتب: هذا ما رأى عمر بن الخطاب فإن كان صوابا فمن الله, وإن كان خطأ فمن عمر, والله ورسوله منه بريء, وقال في الكلالة: أقول فيها برأيى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان)[1721].

وقال ابن تيمية: (كان عمرُ بن الخطاب وقَّافا عند كتاب الله, وكان أبو بكر الصديق يبين له أشياءَ تخالف ما يقع له, كما بيَّن له يومَ الحديبية ويومَ موتِ النبي ﷺ ويومَ قتال مانعي الزكاة وغير ذلك, وكان عمر بن الخطاب يشاور الصحابة, فتارة يرجع إليهم وتارة يرجعون إليه, وربما قال القولَ فتَرُدُّ عليه امرأةٌ من المسلمين قولَه وتبين له الحقَّ فيرجع إليها ويدع قولَه كما في قدر الصداق)[1722].

(1716) قال الذهبي في ترجمة عمر بن عبد العزيز: (وكان من أئمة الاجتهاد، ومن الخلفاء الراشدين - رحمة الله عليه -). سير أعلام النبلاء 114/5

(1717) الاعتصام 293/2

(1718) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 64/8 - 65

(1719) الفِصَل 130/4

(1720) مجموع الفتاوى 226/2

(1721) مدارج السالكين 64/1

(1722) مجموع الفتاوى 226/2



قلت: وكان يقول القولَ ثم يرجع عنه, روى الدارمي عن وهب بن منبه عن الحكم بن مسعود قال: أتينا عمر في المشركة فلم يشرك, ثم أتيناه العامَ المقبل فشرك, فقلنا له, فقال: تلك على ما قضيناه, وهذه على ما قضينا[1723].

قال ابن تيمية: (حَكَمَ عمرُ أولَ عام في الفريضة الحمارية بعدم التشريك, وفي العام الثاني بالتشريك في واقعة مثل الأولى, ولما سئل عن ذلك قال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي)[1724].

وقال ابن تيمية أيضا: (كان عمرُ ﷺ يفعل ما هو الواجب عليه، فيَعْرِض ما يقع له على ما جاء به الرسولُ ﷺ، فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر، كما نزل القرآن بموافقته غير مرة، وتارة يخالفه فيرجع عمر عن ذلك، كما رجع يومَ الحديبية لَمَّا كان قد رأى محاربة المشركين، والحديثُ معروفٌ في البخاري وغيره، فإنَّ النبي ﷺ قد اعتمر سنة ست من الهجرة، ومعه المسلمون نحو ألف وأربعمائة، وهم الذين بايعوه تحت الشجرة، وكان قد صالح المشركين بعد مراجعةٍ جرت بينه وبينهم، على أن يرجع في ذلك العام، ويعتمر من العام القابل، وشرَط لهم شروطا فيها نوعُ غَضاضةٍ على المسلمين في الظاهر، فشَقَّ ذلك على كثيرٍ من المسلمين - **وكان اللهُ ورسولُه أعلمَ وأحكمَ بما في ذلك من المصلحة** - , كان عمرُ فيمن كَرِه ذلك حتى قال للنبي ﷺ: يا رسول الله ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قال: أفليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ فقال له النبي ﷺ: إني رسول الله وهو ناصري، ولست أعصيه, ثم قال: أفلم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت ونطوف به، قال: بلى، قال: أقلت لك: إنك تأتيه العام؟ قال: لا، قال: إنك آتيه ومطوف به. فذهب عمر إلى أبي بكر ﷺ فقال له مثل ما قال للنبي ﷺ، ورَدَّ عليه أبو بكر مثل جواب النبي ﷺ، ولم يكن أبو بكر يسمع جوابَ النبي ﷺ, فكان أبو بكر ﷺ أكملَ موافَقةً لله وللنبي ﷺ مِن عمرَ، وعمرُ ﷺ رجع عن ذلك، وقال: فعَمِلْتُ لذلك أعمالا. وكذلك لما مات النبيُّ صلى الله عليه، أنكر عمر موته أوّلا، فلما قال أبو بكر: إنه مات, رجع عمر عن ذلك, وكذلك في قتال مانعي الزكاة قال عمر لأبي بكر: كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله ألا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها", فقال له أبو بكر ﷺ: ألم يقل: "إلا بحقها", فإن الزكاة من حقها، والله لو

(1723) قال حسين سليم أسد: إسناده جيد.

(1724) مجموع الفتاوى 122/19

منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعلمت أنه الحق)[1725].

وقال الشاطبي: (لما أراد أبو بكر ﷺ قتال مانعي الزكاة احتجوا عليه بالحديث المشهور، فرد عليهم ما استدلوا به بعين ما استدلوا به وذلك قوله: "إلا بحقها"، فقال: الزكاة حق المال. ثم قال: "والله لو منعوني عقالا أو عناقا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه".

فتأملوا هذا المعنى فإنَّ فيه نكتتين مما نحن فيه:

إحداهما: أنه لم يجعل لأحدٍ سبيلا إلى جريان الأمر في زمانه على غير ما كان يجري في زمان رسول الله ﷺ وإن كان بتأويل، لأنَّ من لم يرتدَّ من المانعين إنما منع تأويلا، وفي هذا القسم وقع النزاعُ بين الصحابة لا فيمن ارتد رأسا، ولكن أبا بكر لم يعذر بالتأويل والجهل، ونظر إلى حقيقة ما كان الأمرُ عليه, فطلبه إلى أقصاه, حتى قال: والله لو منعوني عقالا ... إلى آخره، مع أن الذين أشاروا عليه بترك قتالهم إنما أشاروا عليه بأمرٍ مصلحِيٍّ ظاهرٍ تعضدُه مسائلُ شرعية، وقواعدُ أصولية، لكنَّ الدليلَ الشرعي الصريح كان عنده ظاهرا، فلم تَقْوَ عنده آراءُ الرجال أنْ تُعارِض الدليلَ الظاهر، فالتزمه، ثم رجع المشيرون عليه بالترك إلى صحة دليله تقديما للحاكم الحق، وهو الشرع.

والثانية: أنَّ أبا بكر ﷺ لم يلتفت إلى ما يَلْقَى هو والمسلمون في طريق طلب ما طلب إذ لما امتنعوا صار مظنة للقتال وهلاك من شاء الله من الفرقتين، ودخول المشقة على المسلمين في الأنفس والأموال والأولاد, ولكنه ﷺ لم يعتبر إلا إقامةَ المِلَّة على حسب ما كانت قبل، فكان ذلك أصلا في أنه لا تعتبر العوارضُ الطارئة في إقامة الدين وشعائر الإسلام، نظير ما قال الله تعالى: {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ} الآية, فإن الله لم يعذرهم في ترك منع المشركين خوف العيلة, فكذلك لم يَعُدَّ أبو بكر ما يلقى المسلمون من المشقة عذرا يترك به المطالبة بإقامة شعائر الدين حسبما كانت في زمان النبي ﷺ, وجاء في القصة أنَّ الصحابة أشاروا عليه برد البعث الذي بعثه رسولُ الله ﷺ مع أسامة بن زيد - ولم يكونوا بعدُ مضوا لوجهتهم - ليكونوا معه عونا على قتال أهل الردة، فأبى من ذلك، وقال: ما كنت لأرد بعثا أنفذه رسول الله ﷺ، فوقف مع شرعِ الله ولم يُحَكِّمْ غيرَه)[1726].

(1725) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص 68 - 70)

(1726) الاعتصام 3/329 - 331

وقال الحافظ في "الفتح" : (وفي القصة (يعني قصة الصدِّيق والفاروق في قتال مانعي الزكاة) دليلٌ على أنَّ السنة قد تخفى على بعض أكابر الصحابة ويطَّلِع عليها آحادُهم, ولهذا **لا يُلتفَت إلى الآراء ولو قَوِيَت مع وجود سنةٍ تخالفها**, ولا يقال: كيف خفي ذا على فلان؟ والله الموفق)[(1727)].

ولهذا ذكر ابن القيم أنَّ الإمام أحمد (لم يلتفت إلى خلافِ عمرَ في المبتوتة, لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب, لحديث عمار بن ياسر، ولا إلى خلافه في استدامة المُحرِم الطيبَ الذي تطيب به قبل إحرامه, لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا إلى خلافه في منع المفرِد والقارِن من الفسخ إلى التمتع, لصحة أحاديث الفسخ)[(1728)].

قال ابن تيمية: (وربما يرى (عمر) رأيا فيُذكَر له حديثٌ عن النبي ﷺ, فيعمل به ويَدَعُ رأيَه, وكان يأخذ بعضَ السُّنَّة عمن هو دونه في قضايا متعددة)[(1729)].

وقال الحافظ في حديث البخاري عن المغيرة بن شعبة عن عمر ﷺ: أنه استشارهم في إملاص المرأة، فقال المغيرة: "قضى النبي ﷺ بالغرة، عبد أو أمة" : (وفيه أنَّ الوقائع الخاصة قد تخفى على الأكابر ويعلمها من دونهم, وفي ذلك رَدٌّ على المقلِّد إذا استُدِلَّ عليه بخبرٍ يخالفه, فيجيب: لو كان صحيحا لعَلِمه فلان مثلا, فإنَّ ذلك إذا جاز خفاؤه عن مثل عمر فخفاؤه عمن بعده أجوز)[(1730)].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (قال الشافعي: قال لي قائل: دُلَّني على أنَّ عمر عَمِل شيئا ثم صار إلى غيره لخبرٍ نبوي، قلت له: حدثنا سفيان عن الزهري عن ابن المسيب أنَّ عمر كان يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله - ﷺ - كتب إليه أن يورث امرأة الضبابي من ديته, فرجع إليه عمر، وأخبرنا ابن عيينة عن عمرو وابن طاوس أن عمر قال: أذكر الله امرأ سمع من النبي - ﷺ - في الجنين شيئا، فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جاريتين لي، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح،

(1727) فتح الباري 76/1

(1728) إعلام الموقعين 50/2 - 51

(1729) مجموع الفتاوى 226/2

(1730) فتح الباري 251/12

فألقت جنينا ميتا، فقضى فيه رسول الله - ﷺ - بغرة، فقال عمر: لو لم نسمع فيه هذا لقضينا فيه بغير هذا، أو قال: إن كدنا لنقضي فيه برأينا. **فترك اجتهادَه - ﷺ - للنص**)[1731].

وروى الخطيب البغدادي في كتاب "الفقيه والمتفقه" عن هشام بن يحيى المخزومي: أن رجلا من ثقيف أتى عمر بن الخطاب فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر: ألها أن تَنْفِرَ قبل أن تطهُر؟ فقال عمر: لا, فقال له الثقفي: فإنَّ رسولَ الله ﷺ أفتاني في مثل هذه المرأة بغير ما أفتيت, قال: فقام إليه عمر يضربه بالدرة ويقول: لم تستفتني في شيء قد أفتى فيه رسولُ الله ﷺ[1732].

وروى أبو يعلى الموصلي في "مسنده" والبيهقي في "السنن" والضياء المقدسي في "المختارة" عن كريب مولى ابن عباس، عن عبد الله بن عباس قال: جلست مع عمر بن الخطاب فقال لي: يا ابن عباس، هل سمعتَ عن رسول الله ﷺ شيئا أمر به المسلم إذا سها في صلاته، كيف يصنع؟ قال: فقلت: لا والله، أوما سمعت أنت يا أميرَ المؤمنين من رسول الله ﷺ في ذلك شيئا؟ قال: فقال: لا والله، فبينما نحن في ذلك أتى عبدُ الرحمن بن عوف فقال: فيم أنتما؟ قال: فقال له عمر: سألته، فأخبره عما سأله، فقال له عبد الرحمن: لكني قد سمعت رسولَ الله ﷺ يأمر في ذلك، فقال له عمر: فأنت عندنا عدل، فماذا سمعتَ من رسول الله ﷺ؟ قال: فقال عبد الرحمن: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا سها أحدكم في صلاته حتى لا يدري أزاد أم نقص، فإن كان شك في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة، وإذا شك في الثنتين أو الثلاثة فليجعلها ثنتين، وإذا شك في الثلاثة والأربع فليجعلها ثلاثا حتى يكون الوهم في الزيادة، ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل أن يسلم، ثم يسلم". وأصل الحديث عند الترمذي في "الجامع"[1733].

وفي صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري قال: كنت في مجلسٍ من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور, فقال: استأذنت على عمر ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت, فقال: ما منعك ؟ قلت: استأذنت ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت, وقال رسول الله ﷺ: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع". فقال: والله لتقيمن عليه بينة, أمنكم أحدٌ سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم, فكنت أصغر القوم فقمت معه فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك.

(1731) إعلام الموقعين 42/4 , وانظر: "اختلاف الحديث" للشافعي مع كتاب "الأم" 591/8

(1732) الفقيه والمتفقه 507/1

(1733) وانظر: سير أعلام النبلاء 71/1 , والسلسلة الصحيحة للألباني 341/3 - 342 .



قال ابن بطال: (وفيه: أنَّ العالِم المستبحر قد يخفى عليه من العلم ما يعلمه من هو دونَه، والإحاطةُ لله وحده)[1734].

وقال ابن عبد البر: (وإذا كان عمرُ مع لزومه لرسول الله ﷺ وطولِ مجالسته وقيامه وقعوده معه يخفى عليه مثلُ هذا من حديث الاستئذان ودية الجنين وميراث المرأة من دية زوجها وغير ذلك مما قد ذكرناه في غير موضعٍ من كتابنا, فكيف يجوز لأحدٍ أن يقول في شيء من السنن فهذا لا يخفى على إمام ومعلم هذا لا يقوله إلا من لا تحصيل له ولا يشتغل بقوله, لأن العلم لا يُحيطُ بجميعه أحدٌ, ولا عيب على من فاته الأقلُّ إذا كان عنده الأكثر, وبالله التوفيق)[1735].

وقال ابن تيمية في "رفع الملام" : (وكذلك عمر بن الخطاب ﷺ لم يكن يعلم سنة الاستئذان حتى أخبره بها أبو موسى واستشهد بالأنصار, وعمرُ أعلمُ ممن حدثه بهذه السنة.

ولم يكن عمر أيضا يعلم أنَّ المرأة ترث من دية زوجها, بل يرى أن الدية للعاقلة حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان وهو أميرٌ لرسول الله على بعض البوادي يخبره أن رسول الله ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها, فترك رأيه لذلك, وقال: لو لم نسمع بهذا لقضينا بخلافه.

ولم يكن يعلم حكم المجوس فى الجزية حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف ﷺ أن رسول الله قال: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب".

ولما قدم سرغ وبلغه أن الطاعون بالشام استشار المهاجرين الأولين الذين معه ثم الأنصار ثم مسلمة الفتح, فأشار كلٌّ عليه بما رأى ولم يخبره أحدٌ بسُنةٍ, حتى قدم عبد الرحمن بن عوف فأخبره بسنة رسول الله في الطاعون وأنه قال: "إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه وإذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه".

وتذاكر هو وابن عباس أمرَ الذي يشك في صلاته فلم يكن قد بلغته السنة في ذلك حتى قال عبد الرحمن بن عوف عن النبي: إنه يطرح الشك ويبني على ما استيقن.

وكان مرة في السفر فهاجت ريحٌ فجعل يقول: من يحدثنا عن الريح, قال أبو هريرة: فبلغني وأنا في أخريات الناس, فحثثت راحلتي حتى أدركته, فحدثته بما أمر به النبي عند هبوب الريح.

فهذه مواضع لم يكن يعلمها حتى بلغه إياها من ليس مثلَه.

(1734) شرح البخاري لابن بطال 26/9

(1735) الاستذكار 480/8



ومواضع أخر لم يبلغه ما فيها من السنة فقضى فيها أو أفتى فيها بغير ذلك, مثل ما قضى في دية الأصابع أنها مختلفة بحسب منافعها, وقد كان عند أبي موسى وابن عباس - وهما دونه بكثيرٍ في العلم - عِلْمٌ بأن النبي قال: "هذه وهذه سواء", يعني الابهام والخنصر, فبلغت هذه السنة لمعاوية ﷺ في إمارته فقضى بها, ولم يجد المسلمون بُدًّا من اتباع ذلك, ولم يكن عيبا في عمر ﷺ حيث لم يبلغه الحديث.

وكذلك كان ينهى المُحْرِم عن التطيُّب قبل الإحرام وقبل الإفاضة إلى مكة بعد رمي جمرة العقبة هو وابنه عبدالله ﷺ وغيرهما من أهل الفضل, ولم يبلغهم حديثُ عائشة ﷺ: "طيبت رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف".

وكان يأمر لابس الخف أن يمسح عليه إلى أن يخلعه من غير توقيت, واتبعه على ذلك طائفة من السلف, ولم تبلُغْهم أحاديثُ التوقيت التي صحت عند بعض من ليس مثلَهم في العلم, وقد روي ذلك عن النبي من وجوهٍ متعددة صحيحة)[1736].

وقال أبو شامة في "مختصر المؤمل" : (قال الشافعي في كتاب "اختلاف الحديث" : حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن سالم بن عبد الله بن عمر وربما قال عن أبيه وربما لم يقله أن عمر بن الخطاب نهى عن التطيب قبل زيارة البيت وبعد الجمرة, قال سالم: فقالت عائشة: طيبت رسول الله ﷺ بيدي هاتين لإحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت, قال سالم: وسنة رسول الله أحق أن تتبع.

قال الشافعي: فترك سالمٌ قولَ جَدِّه عمر في إمامته وقَبِل قولَ عائشة, وسنةُ رسول الله ﷺ أحق, وذلك الذي يجب عليه.

وما زال أكابر الصحابة مثل أبي بكر الصديق ومن بعده يخفى عليهم شيءٌ من السنة كميراث الجدة وتوريث المرأة من دية زوجها ووضع اليدين على الركبتين في الصلاة, خفي الأول على أبي بكر, والثاني على عمر, والثالث على ابن مسعود, حتى نبههم على ذلك غيرُهم, ولذلك أمثلة كثيرة)[1737].

وقال الشافعي أيضا في كتاب "اختلاف الحديث" : (كان عمرُ بن الخطاب في لزومه رسول الله حاضرا ومسافرا، وصحبته له ومكانه من الإسلام، وأنه لم يزايل المهاجرين بمكة والمهاجرين والأنصار بالمدينة، ولم يزايله عامة منهم في سفر له، وأنه مقدم عندهم في العلم

(1736) مجموع الفتاوى 234/20 - 237

(1737) مختصر المؤمل (ص 69 - 70)



والرأي وكثرة الاستشارة لهم، وأنهم يبدءونه بما علموا فيقبله من كل من جاء به، وأنه يعلم أن قوله حكم ينفذ على الناس في الدماء والأموال والفروج، يحكم بين أظهرهم أنَّ في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي المسبحة والوسطى عشرا عشرا، وفي التي تلي الخنصر تسعا، وفي الخنصر ستا، فمضى على ذلك كثير ممن حكى عنه في زمانه، والناس عليه حتى وجد كتاب عند آل عمرو بن حزم كتبه رسولُ الله لعمرو بن حزم فيه: "وفي كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل", فصار الناسُ إليه وتركوا ما قضى به عمرُ مما وصفت، وسووا بين الخنصر التي قضى فيها عمر بست والإبهام التي قضى فيها بخمس عشرة، وكذلك يجب عليهم, ولو علمه عمر كما علموه لقبله وترك ما حكم به إن شاء الله، كما فعل في غيره مما عَلِم فيه عن النبي ﷺ غير ما كان هو يقول، فترك قولَه بخبر صادق عن رسول الله ﷺ, وكذلك يجب عليه. قال الشافعي: ولا أحسبه قال بما قال من ذلك وقبل ذلك من قبله من المقضي له والمقضي عليه وغيرهم، إلا أنه وإياهم قد عَلِموا أنَّ رسول الله ﷺ قضى في اليد بخمسين من الإبل، وكانت اليد خمسة أطراف, فاجتهد فيها على قدر منافعها وجمالها، ففضل بعضها على بعض، ولو لم يكن عن رسول الله أنَّ في كل أصبع عشرا صرنا إلى ما قال عمر أو ما أشبهه، وعلمنا أن الخنصر لا تشبه الإبهام في الجمال ولا المنفعة، وفي هذا دليلٌ على ما قلت من أن الخبر عن رسول الله يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيده غيرُه إن وافقه ولا يوهنه إن خالفه غيره، وأن بالناس كلِّهم الحاجة إليه والخبر عنه، فإنه متبوعٌ لا تابع، وأن حكم بعض أصحاب رسول الله إن كان يخالفه فعلى الناس أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله وأن يتركوا ما يخالفه، ودليلٌ على أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله ﷺ وأن يتركوا ما يخالفه، ودليلٌ على أنه يَعزُب على المتقدِّمِ الصحبةِ الواسعِ العلمِ الشيءُ يَعْلَمُه غيرُه)[1738].

وقال الفلاني في "إيقاظ الهمم" : (قال الشافعي في الرسالة التي أرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي: أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد عن أبيه قال: أرسله عمر بن الخطاب ﷺ إلى شيخ من زهرة كان يسكن دارنا, فذهبت معه إلى عمر, فسأل عن وليدة من ولائد الجاهلية, فقال: أما الفراش فلفلان وأما النطفة فلفلان, فقال: صدقت ولكن رسول الله ﷺ قضى بالفراش.

قال الشافعي: وأخبرني من لا أتهم عن ابن أبي ذئب قال: أخبرني مخلد بن خفاف قال: ابتعت غلاما فاستغللته ثم ظهرت منه على عيب, فخاصمت فيه إلى عمر بن عبد العزيز,

(1738) اختلاف الحديث مع كتاب "الأم" 8/590 - 591



فقضى لي برده وقضى علي برد غلته, فأتيت عروة فأخبرته, فقال: أروح إليه العشية فأخبره أن عائشة أخبرتني أن رسول الله ﷺ قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان, فعجلت إلى عمر فأخبرته بما أخبرني به عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ, فقال عمر بن عبد العزيز: "فما أيسر علي من قضاء قضيته والله يعلم أني لم أرد فيه إلا الحق فبلغتني فيه سنة عن رسول الله ﷺ فأرد قضاء عمر وأنفذ سنة رسول الله ﷺ", فراح إليه عروة فقضى لي أن آخذ الخراج من الذي قضى به علي له.

قال الشافعي: وأخبرني من لا أتهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال: قضى سعد ابن إبراهيم على رجل بقضيةٍ برأي ربيعة بن أبي عبد الرحمن, فأخبرته عن النبي ﷺ بخلاف ما قضى به, فقال سعد لربيعة: هذا ابن أبي ذئب وهو عندي ثقة يخبرني عن النبي ﷺ بخلاف ما قضيت به, فقال له ربيعة: قد اجتهدت ومضى حكمك, فقال سعد: واعجبا, أنفذ قضاء سعد ابن أم سعد وأرد قضاء رسول الله ﷺ, بل أرد قضاء سعد بن أم سعد وأنفذ قضاء رسول الله ﷺ, فدعى سعد بكتاب القضية فشقه وقضى للمقضي عليه.

وقال الشافعي: أخبرنا أبو حنيفة سماك بن الفضل الشهابي قال: حدثني ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي شريح الكعبي أن النبي ﷺ قال عام الفتح: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين أن أحب أخذ العقل وان أحب فله القود", قال أبو حنيفة: فقلت لابن أبي ذئب: أتأخذ بهذا يا أبا الحرث, فضرب صدري وصاح علي صياحا كثيرا ونال مني وقال: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول أتأخذ به؟ نعم آخذ به وذلك الفرض علي وعلى من سمعه, إن الله تبارك وتعالى اختار محمدا ﷺ من الناس فهداهم به وعلى يديه واختار لهم ما اختار له وعلى لسانه, فعلى الخلق أن يتبعوه طائعين أو داخرين لا مخرج لمسلم من ذلك, وما سكت حتى تمنيت أن يسكت انتهى.

قلت: تأمل فعلَ عمر بن الخطاب وفعلَ عمر بن عبد العزيز وفعلَ سعد بن ابراهيم يظهر لك أن المعروف عند الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين وعند سائر العلماء المسلمين أن حكم الحاكم المجتهد إذا خالف نصَّ كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وجب نقضُه ومنع نفوذه, ولا يُعارَض نصُّ الكتاب والسنة بالاحتمالات العقلية والخيالات النفسانية والعصبية الشيطانية بأن يقال: لعل هذا المجتهد قد اطلع على هذا



النص وتركه، لعله ظهرت له أو أنه اطلع على دليل آخر، ونحو هذا مما لهج به فرق الفقهاء المتعصبين وأطبق عليه جهلة المقلدين، فافهم)[1739].

وقال أبو شامة في "مختصر المؤمل" : (يقول المتحذلق منهم المتصدر في منصبٍ لا يستحقه: أمَا كان هؤلاء الأئمة يَعرِفون هذا الحديث الصحيح الوارد على خلاف نَصِّهم، فيرد حديثَ رسول الله ﷺ بمثل هذا الهذيان الذي لو فكر فيه أسكته عنه، لأن خصمه في مثل هذا هو اللهُ ورسوله، لأن الله تعالى افترض علينا طاعة رسولِه، فقد وصلنا إلى حديثه فلا نرده إلى قولِ أحد.

ثم إنَّ في ذلك إبطالا لمذهبه وهدما لأصله الذي مهده إمامُه وأسسه، وذلك أنَّ الشافعي إنما تعصب على من كان قبله من الأئمة بمثل ذلك من دلالات الكتاب والسنة مما ظنه خفي على من سبقه، وكان من الممكن أن يقال له أما كان أولئك يعرفون هذا وأولئك المتقدمون أولى بذلك من المتأخرين، فلو سمع مثل هذا الهذيان لبطلت المذاهب، بل ينبغي للطالب أن يكون أبدا في طلب ازدياد علم ما لم يعلمه من أي شخص كان، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها، وعليه الإنصاف وترك التقليد واتباع الدليل، فكل أحد يخطئ ويصيب إلا من شهدت له الشريعة بالعصمة وهو النبي ﷺ)[1740].

وقال الفلاني في "إيقاظ الهمم" : (قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما من أحدٍ إلا وتذهب عليه سنةٌ لرسول الله ﷺ وتعزب عنه. وقد جمع ابنُ دقيق العيد رحمه الله تعالى المسائلَ التي خالف مذهبُ كلٍّ واحد من الأئمة الأربعة الحديثَ الصحيح انفرادا واجتماعا في مجلد ضخم، وذكر في أوله أن نسبة هذه المسائل إلى الأئمة المجتهدين حرام، وأنه يجب على الفقهاء المقلدين لهم معرفتُها لئلا يعزوها إليهم فيكذبوا عليهم، هكذا نقله عنه تلميذه الأدفوي، نقلته من تذكرة الشيخ عيسى الثعالبي الجعفري الجزائري منشأ المكي وفاة رحمه الله تعالى)[1741].

وفي "البحر المحيط" للزركشي: (قال ابن دقيق العيد: وقد وقع كثيرٌ من هذا، وهو اطلاعُ بعضِ المجتهدين على حديثٍ لم يَطَّلِعْ عليه غيرُه)[1742].

(1739) إيقاظ الهمم (ص 6 - 9) , وانظر: الرسالة للشافعي (ص 448 - 452) مع تعليق أحمد شاكر.

(1740) مختصر المؤمل (ص 68 - 69)

(1741) إيقاظ الهمم (ص 99)

(1742) البحر المحيط 138/6

ولهذا لما عقد ابنُ جزي في كتابه "تقريب الوصول" بابا في أسباب الخلاف بين المجتهدين(1743) قال في غضونه: (السبب الثاني: الجهل بالدليل، وأكثر ما يجيء في الأخبار، لأنَّ بعض المجتهدين يبلُغه الحديث فيقضي به، وبعضهم لا يبلغه فيقضي بخلافه، فينبغي للمجتهد أنْ يُكثِرَ من حفظ الحديث وروايته، لتكون أقوالُه على مقتضى الأحاديث النبوية. ولذلك كثُرتْ مخالفة أبي حنيفة رحمه الله للحديث، لقلة روايته له، فرجع إلى القياس، بخلاف أحمد بن حنبل فإنه كان متسعَ الرواية للحديث، فاعتمد عليه وترك القياس، وأما مالك والشافعي فإنهما أخذا بالطرفين، وقد قال الشافعي: إذا صَحَّ الحديثُ فهو مذهبي)(1744).

وفي "تيسير العَلَّام" : (فائدة هامة: قال الصنعاني عند اختلاف العلماء في صلاة الخوف: (هذا القول (وهو) الحديث إذا صح فهو مذهبي، صح عن الإمام الشافعي، وصح أيضا عن أبي حنيفة ومالك وأحمد، بل هذا معلومٌ أنه لسانُ حالِ كلِّ مؤمن، فإنه إذا صح عن رسول الله ﷺ شيء، وقد قال مَن جَهِلَه قولا يخالفه، فإنَّ كلامَ رسولِ الله ﷺ يقدَّم على كل ما سواه بنص {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}، بل ذلك معنى الإيمان بالرسالة والنبوة، وفي كلام الأئمة الأربعة وغيرهم دليلٌ على أنهم لم يُحِيطوا بما جاء عن رسول الله ﷺ، وهو معلومٌ قطعا، إلا أنَّ جَهَلة المقلِّدين يأنفون من أن يقال: إنَّ إمامَهم [ما] وصل إليه الحديث الذي يخالف مذهبهم، بل يقولون: قد عرفه وعرف أنه منسوخ أو مؤول أو نحو ذلك من الأعذار التي لا تنفق عند النقاد، ولهذا أقول: إن من تبع إمامه في مسألةٍ قد ثبت النصُّ بخلاف ما قاله إمامُه فيها فإنه غيرُ تابعٍ لإمامه، لأنه قد صرح بأنه لا يُتابَع في قوله إذا خالف النص. اهـ)(1745).

وقال الفلاني في "إيقاظ الهمم" : (- قال الشيخ محمد حياة السندي - : ومن أعجب العجائب أنهم إذا بلغهم عن بعض الصحابة رضي الله عنهم ما يخالف الصحيحَ من الخبر ولم يجدوا له محملا جوزوا عدمَ بلوغ الحديث إليه ولم يثقل ذلك عليهم، وهذا هو الصواب، وإذا بلغهم حديثٌ يخالف قولَ من يقلدونه اجتهدوا في تأويله القريب والبعيد، وسعوا في محامله النائية والدانية، وربما حرفوا الكلم عن مواضعه، وإذا قيل لهم عند عدم وجود المحامل المعتبرة: لعل من تقلدونه لم يبلغه الخبر، أقاموا على القائل القيامة وشنعوا عليه أشد الشناعة، وربما جعلوه من أهل البشاعة، وثقل ذلك عليهم، فانظر أيها العاقل إلى هؤلاء

(1743) قال: (على أنَّ هذا الباب انفرَدْنا بذكره لعِظَم فائدته، ولم يذكره أهلُ الأصول في كتبهم).

(1744) تقريب الوصول (ص 493 - 495)

(1745) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام للبسام 354/1

المساكين يجوزون عدم بلوغ الحديث في حق أبي بكر الصديق الأكبر وإخوانه ولا يجوزون ذلك في أرباب المذاهب مع أن البون بين الفريقين كما بين السماء والأرض, وتراهم يقرأون كتب الحديث ويطالعونها ويدرسونها لا ليعلموا بها بل ليعلموا دلائل من قلدوه وتأويل ما خالف قوله, ويبالغون في المحامل البعيدة, واذا عجزوا عن المحمل قالوا: من قلدنا أعلم منا بالحديث, أو لا يعلمون أنهم يقيمون حجة الله تعالى عليهم بذلك, ولا يستوي العالم والجاهل في ترك العمل بالحجة, وإذا مر عليهم حديثٌ يوافق قولَ من قلدوه انبسطوا وإذا مر عليهم حديثٌ يخالف قولَه أو يوافق مذهب غيره ربما انقبضوا ولم يسمعوا قولَ الله {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا})[1746].

وقال ابن عبد البر في "الاستذكار" : (لا أعلم أحدا من الصحابة إلا وقد شذ عنه بين علم الخاصة واردة بنقل الآحاد أشياء حفظها غيره, وذلك على من بعدهم أجوز, والإحاطة ممتنعة على كل أحد)[1747].

وقال في "التمهيد" : (وغير نكير أن يخفى على الصاحب والصاحبين والثلاثة السنةُ المأثورة عن رسول الله ﷺ, ألا ترى أن عمر في سعة علمه وكثرة لزومه لرسول الله ﷺ قد خفي عليه من توريث المرأة من دية زوجها وحديث دية الجنين, فغيرهما أحرى أن تخفى عليه السنة في خواص الأحكام, وليس شيء من هذا أيضا بضائرهم رضي الله عنهم, وقد كان ابنُ شهاب يقول - وهو حَبْرٌ عظيمٌ من أحبار هذا الدين - : ما سمعتُ بالنهي عن أكل كلِّ ذي نابٍ من السباع حتى دخلتُ الشام. والعلم الخاص لا ينكر أن يخفى على العالم حينا, حدثنا يونس بن عبد الله قال: حدثنا محمد بن معاوية قال حدثنا جعفر بن محمد الفريابي قال: حدثنا محمد بن الصباح قال: حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة الخشني أن النبي ﷺ "نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع", قال سفيان: قال الزهري: ولم أسمع هذا حتى أتيت الشام)[1748].

قال الحافظ في "الفتح" : (ولِمُسْلِمٍ من رواية يونس عن الزهري: ولم أسمع ذلك من علمائنا بالحجاز حتى حدثني أبو إدريس وكان من فقهاء أهل الشام, وكأنَّ الزهريَّ لم يَبْلُغْه

(1746) إيقاظ الهمم (ص 71)

(1747) الاستذكار 23/1

(1748) التمهيد 160/1



حديثُ عبيدة بن سفيان - وهو مدني - عن أبي هريرة, وهو صحيحٌ أخرجه مسلم من طريقه, ولفظُه: "كل ذي ناب من السباع فأكله حرام", ولمسلم أيضا من طريق ميمون بن مهران عن بن عباس: "نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير")[1749].

وقال ابن القيم: (ذكر البيهقي من حديث حماد بن زيد عن المثنى بن سعيد عن أبي العالية قال: قال ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرات العالم، قيل: وكيف ذاك يا أبا العباس؟ قال: يقول العالِم مِن قِبَل رأيه، ثم يسمع الحديثَ عن النبي - ﷺ - فيدع ما كان عليه، وفي لفظ: فيلقى مَن هو أعلمُ برسول الله - ﷺ – منه, فيخبره فيرجع, ويقضي الأتباعُ بما حكم)[1750].

قلت: ورواه أيضا ابنُ حزم في "الإحكام", ثم قال: (قال حماد بن زيد: حدثنا النعمان بن راشد قال: كان الزهري ربما أملى عليَّ حتى إذا جاء الرأيُ ووقفته عليه فأكتبه فيقول: اكتُبْ إنه رأيُ ابنِ شهاب, وإنه لعلك أن يبلغك الشيءُ فيقول: ما قاله ابن شهاب إلا بأثر, فليعلم أنه رأيي).

قال أبو محمد: (لم يَدَعا ﵄ من البيان شيئا إلا أتيا به, فأعلمك ابنُ عباس أنَّ كاتِبَ رأيِ العالِم والآخِذِ به له الويل, وأنَّ العالِمَ يقول برأيه وأنه يلزمه تركُ ذلك الرأي إذا سمع عن النبي ﷺ خلافَه, وأعلمك الزهريُّ أنه يقول برأيه وينهاك عن أن تقول فيما أتاك عنه: إنه لم يقله إلا بأثر, وهكذا يفعل هؤلاء الجهال, فإنهم يقولون: لم يقل هذا مالكٌ وفلان وفلان إلا بعلمٍ كان عندهم عن النبي ﷺ, فيَكذِبون على النبي ﷺ ويحكمون بالظن ويتركون اليقين, نعوذ بالله من الخذلان)[1751].

وقال ابن الجوزي: (وقد روينا عن الإمام أحمد بن حنبل مع كونه طاف الشرق والغرب في طلب الحديث أنه قال لابنه: ما كتبت عن فلان؟ فذكر له أن النبي عليه الصلاة والسلام: كان يخرج يوم العيد من طريق ويرجع من أخرى, فقال الإمام أحمد بن حنبل: "إنَّا لله, سُنَّةٌ من سنن رسول الله لم تبلغني", وهذا قولُه مع إكثاره وجمعه)[1752].

(1749) فتح الباري 657/9

(1750) إعلام الموقعين 455/3 , ورواه كذلك ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" (984/2) وهذا لفظه: (ويل للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئا برأيه ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك ثم يمضي الأتباع).

(1751) الإحكام 99/6 - 100

(1752) تلبيس إبليس (ص 290)



قلت: ولهذا فقد أغرب الحافظ ابن رجب حين قال في حق الإمام أحمد: (ولا نعلم سنة صحيحة عن النبي ﷺ إلا وقد أحاط بها علما), وقال أيضا: (إياك ثم إياك أن تُحَدِّثَ نفسَك أنك قد اطلعتَ على ما لم يَطَّلِعْ عليه الإمام)[1753].

وأغربُ منه ما يُؤثر عن الإمام ابن خزيمة رحمه الله, فقد قال النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" : (وقد روينا عن إمام الأئمة أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، وكان من حفظ الحديث ومعرفة السنة بالغاية العالية، أنه سئل: هل سنة صحيحة لم يودعها الشافعيُّ كُتُبَه؟ قال: لا. قال النووي: ومع هذا فاحتاط الشافعي رحمه الله, لكون الإحاطة ممتنعة على البشر، فقال ما هو ثابت عنه من أوجُهٍ مِن وصيته بالعمل بالحديث الصحيح وتركِ قولِه المخالِفِ للنص الثابت الصريح)[1754].

ولهذا لما ذكر الذهبي في "سير أعلام النبلاء" : (قال يحيى بن منصور القاضي: سمعت إمام الأئمة ابن خزيمة يقول: وقلت له: هل تعرف سنة لرسول الله -ﷺ- في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتبَه؟ قال: لا)[1755], قال المعلق على "السير" : (وهذه مبالغة لا تُسَلَّم لقائلها ولا يرضى عنها الشافعي، فإن من يطالع كتب الشافعي ويقارن بين ما جاء فيها من السنن، وبين ما هو مدون من المسانيد والسنن يتبين له خلافُ ذلك)[1756].

وقال الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني: (من كان له ممارسةٌ للسنة وطالع كتبَ الشافعي رحمه الله عَلِمَ يقينا أنَّ كثيرا من الأحاديث الثابتة لم تبلغه البتة[1757]، أو بلغته من وجهٍ لا يثبت، وهي ثابتةٌ عند غيره من أوجه أُخَرَ, وإن كان قد بلغه وثبت عنده من الأحاديث ما لم يبلغ أستاذَه مالِكًا أو لم يعرف ثبوته، كما بلغ كُلًّا منهما وثبت عنده أشياء لم تبلغ أبا حنيفة وما لم يعرف ثبوته)[1758].

(1753) الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة / مجموع رسائل ابن رجب 631/2 - 632

(1754) تهذيب الأسماء واللغات 51/1 , وذكره ابن حجر أيضا في تعجيل المنفعة 239/1

(1755) سير أعلام النبلاء 54/10

(1756) السابق.

(1757) وهذا يرد على قول ابن كثير فيما قرر به عبارة ابن خزيمة حيث قال: (وقد سئل إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة: هل تعلم سنة لم تبلغ الشافعي؟ فقال: لا. قلت: ومعنى هذا أنه ليس ثَمَّ سنةٌ معتمدٌ عليها في الأصول والفروع إلا وقد بلغت الشافعي، لكن قد تبلغه من وجه لا يرتضيه، فلذلك يقف في بعضها، أو يعدل عنها، أو يعلق القولَ على صحتها، والله أعلم). طبقات الشافعية 39/1 . (ز)

(1758) آثار المعلمي 315/19

وقد تقدم قولُ ابنِ عبد البر في "الاستذكار" : (إنَّ العلم لا يُحيطُ بجميعه أحدٌ), وقوله أيضا: (والإحاطة ممتنعة على كل أحد).

وقد قال الشافعي نفسُه في كتاب "الرسالة" : (لا نعلم رجلا جمع السننَ فلم يذهب منها عليه شيء. فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم ما كان ذهب عليه منها موجودا عند غيره. وهم في العلم طبقات منهم الجامع لأكثره، وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره. وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها: دليلا على أن يطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم، بل يطلب عن نظرائه ما ذهب عليه حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله - بأبي هو وأمي - فيتفرد جملة العلماء بجمعها، وهم درجات فيما وعوا منها)[1759].

قلت: وفي "الفتاوى والرسائل الصغرى" للشيخ أحمد بن الصديق الغماري ما نصُّه: (وسئل رحمه الله تعالى عن قول غلاة المقلدة: بأن الإمام لا يمكن أن يخفى عليه نص من نصوص الشريعة, لأنه مجتهد. ومن شرط المجتهد أن يحيط علمه بكل شيء, ولذلك نرى أن الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة انقطع, لأنه لا يوجد من أحاط علمه بكل شيء.

فقال رحمه الله تعالى إجابة عن هذا الهراء: إنَّ أحفَظَ الأئمة أحمدُ بن حنبل ﷺ بلا نزاع بين أهل العلم, فقد قيل: إنه كان يحفظ ألف ألف حديث, ومع ذلك فقد خفي عليه أحاديثُ كثيرة ما رواها ولا سمع بها, وقد رواها أصحابُه ومقلدته, بل رواها ابنُه عبد الله في زوائده على كتب أبيه, وتلميذه أبو داود في سننه, فكيف بمالكٍ الذي لم يبلغ حديثُه عشرَ حديث أحمد جزما مقطوعا به, فإنَّ أكثر ما نُقِل عن مالكٍ أنه كان يحفظ أربعين ألف حديث, فهو أقلُّ من عشر ما كان يحفظه أحمد, بل أقل من نصف عشره, إذ نصف عشر ألف ألف خمسون ألفا.

وسبب ذلك أن أحمد رحل في طلب الحديث, وطاف الأقطار ودخل مدن العراق والحجاز والشام واليمن وغيرها, وأكثر من الشيوخ, والمتون والطرق, والموقوفات والمقطوعات. ومالك لم يرحل من المدينة إلا إلى مكة, ولم يكن عنده إلا أحاديث أهل الحجاز, على عدم إكثاره من شيوخ الحجاز أيضا, لأنه كان ينتقي الشيوخَ ويختار من يروي عنه, وكان الحديث في وقته غيرَ مدون ولا مجموعٍ في مصنفات إنما كان مفرَّقا عند الرجال, فكان أكثرُ الناس شيوخا وأبعدُهم رحلة أكثَرَهم حديثا.

(1759) الرسالة (ص 42 - 43)



ودع عنك هذا فقد يكون كل ما نقل عن مالك وأحمد مبالَغا فيه, وإن كانت رحلة أحمد وكثرة شيوخه, وعدم رحلة مالك وقلة شيوخه أمرا مقطوعا به, كالقطع بوجودهما, ولكن هذا مسند أحمد بين أظهرنا فيه نحو أربعين ألف حديث من المرفوع خاصة, وموطأ مالك بين أيدينا أيضا فيه ستمائة حديث ونيف وعشرون حديثا مرفوعا, وإن استغربت في هذا فمسند أحمد في ستة مجلدات ضخام, كل مجلد منها قدر الموطأ ثمان مرات. وقد جمع الدارقطني والخطيب وابن عساكر بقية أحاديث مالك الغريبة التي أكثرها كذب وموضوع على مالك, ما سمعه ولا رواه ولا حدث به, وجمع غيرُهم مسند حديث مالك الصحيح مما ليس في الموطأ فلم يبلغ هو والموطأ وباقي الغرائب مجلدا واحدا من مجلدات أحمد الستة, وقد كان عبد الله بن وهب تلميذُ مالك أحفظَ منه بكثير, وحديثه أكثر من حديث مالك بمرات عديدة, وقد كان مالك يذكر له الحكم في المسألة فيقول له ابن وهب: قد ورد في هذا حديث بخلاف ما ذكرته, ثم يحدثه به, فيرجع مالك إليه في الحال. من ذلك: قول المصلي في الركوع: سبحان ربي العظيم ثلاثا وفي السجود: سبحان ربي الأعلى ثلاثا, فإن مالكا أنكر ذلك حتى حدثه ابن وهب بالحديث الوارد فيه فيرجع إليه مالك. ومن ذلك وقائع أخرى ضَلَّت عنا الآن[1760], وليس معنا مرجعٌ نرجع إليه لوجودنا في الاعتقال. وأقربُ طريق توقفك على الكثير من هذا قراءةُ مدونة سحنون, فإنه ينقل عن ابن القاسم عن مالك أقوالا ثم يعقبها بأحاديثَ مخالفة لذلك يرويها عن ابن وهب غالبا, وغرضُه بذلك التنبيهُ على أنها خَفِيت على مالك, وذلك مما يدل على كذب ما نقلوه عنه من أنه قال: لولا مالك لضللنا. بل أعجب من هذا كله أن مالكا رحمه الله تعالى أنكر وجود أويس القرني الذي هو أشهر من وجود الحجاج بن يوسف الثقفي, وليس العجب من مجرد إنكاره وجود رجل لم يسمع به, ولا فيه مسيس مما نحن فيه, وإنما العجب من كون أويس ذكره

(1760) قال ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" 31/1 : (حدثنا عبد الرحمن نا أحمد بن عبد الرحمن بن أخي بن وهب قال: سمعت عمي يقول: سمعت مالكا سئل عن تخليل أصابع الرجلين في الوضوء فقال: ليس ذلك على الناس, قال: فتركته حتى خف الناس, فقلت له: عندنا في ذلك سنة, فقال: وما هي؟ قلت: حدثنا الليث بن سعد وابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن يزيد بن عمرو المعافري عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن المستورد بن شداد القرشي قال: "رأيت رسول الله ﷺ يدلُك بخنصره ما بين أصابع رجليه", فقال: إن هذا الحديث حسن, وما سمعت به قط إلا الساعة, ثم سمعته بعد ذلك يُسأل فيأمر بتخليل الأصابع) اهـ . وقال الغماري في "مسالك الدلالة" (ص 72) : (قال الباجي: استحب مالك أن يقرأ فيهما (يعني ركعتي الفجر) بأم القرآن خاصة, لقول عائشة: "حتى إني لأقول أقرأ بأم القرآن أم لا", فإن ظاهره يقتضي أنه كان لا يقرأ بغيرها, وقد روى ابن القاسم عن مالك يقرأ فيها بأم القرآن وسورة من قصار المفصل وروى ابن وهب "أن النبي - ﷺ - قرأ فيها بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد", وذكر الحديث لمالك فأعجبه اها). (ز)



النبي ﷺ في أحاديث صحيحة مشهورة مخرج بعضها في صحيح مسلم, فإذا خفيت عليه أحاديث متضمنة لذكر رجل يكاد يعرفه عوام الناس معرفة ضرورية, فما بالك بغيرها ! فكيف يدعي جهلة المقلدة مع هذا أن لا تخفى عليه خافية.

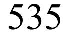
ثم إنَّ الإمامَ الشافعي ﷺ أقلُّ حديثا من مالك وإن كان أفقهَ وأعلمَ منه بكثير[1761]. وأبو حنيفة أقل الجميع, وأبعدهم من معرفة السنة, ولولا حماد وإبراهيم وعلقمة لما ذهب في هذا الباب ولا جاء, وإنما هو الرأي والقياس. فاعجب بعد هذا لظنهم الفاسد في أئمتهم. وأيضا فإنا نجد مالكا يرد على أبي حنيفة ويخطئه, ووجدنا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وهو أيضا إمام مجتهد يرد على مالك ويخطئه, ووجدنا الشافعي يرد عليهم ويخطئهم, ويذكر لهم من الأدلة

(1761) قال البيهقي في كتاب "مناقب الشافعي" 166/1 - 167 : (أخبرنا أبو الحسن علي بن أبي علي المهرجاني حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي قال: سمعت إبراهيم الحربي يقول: "سئل أحمد بن حنبل عن مالك بن أنس فقال: حديث صحيح ورأي ضعيف. وسئل عن الأوزاعي فقال: حديث ضعيف ورأي ضعيف. وسئل عن الشافعي فقال: حديث صحيح ورأي صحيح. وسئل عن أبي فلان فقال: لا رأي ولا حديث".

قلت: إنما قال ذلك أحمد بن حنبل في مالك، رحمهما الله؛ لأنه كان يترك حديثه الصحيح، ويعمل بعمل أهل المدينة في بعض المسائل. وقال ذلك في الأوزاعي رحمه الله؛ لأنه كان يحتج بالمقاطيع والمراسيل في بعض المسائل، ثم يقيس عليها. وقال ذلك في الشافعي رحمه الله؛ لأنه كان لا يرى الاحتجاجَ إلا بالحديث الصحيح المعروف، ثم يقيس الفروعَ على ما ثبت أصلُها بالكتاب والسنة الصحيحة والإجماع. وقال ذلك في غيرهم رحمهم الله؛ لأنه كان يقول بالحديث الضعيف دون القياس مرة، ويترك الصحيح المعروف بالقياس أخرى، فيقول بالقياس مرة، ويتركه بالاستحسان أخرى؛ وهذا لأنه كان يرى الحجة تقوم بخبر المجهول، وبالحديث المنقطع؛ فما وقع إليه من ذلك من حديث بلده قال به وترك القياس لأجله، وما لم يقع إليه من صحيح حديث بلده، أو وقع إليه فلم يثق، قال فيه بالقياس، أو الاستحسان. وقوله بالحديث المنقطع، ورواية المجهول ما لم يعلم جرحه، وتقليده الصحابي الواحد بخلاف القياس فيما بلغه من حديث بلده - يدل على صحة أصل اعتقاده في متابعة الأخبار والآثار, غير أنَّ هذا القولَ عند غيره خطأ؛ لعوار المنقطع، وضعف رواية المجهول. وإنا أمرنا بالعدل والتثبت فيما طريقه طريق الأخبار، ولم نؤمر بأخذها عمن لا يعرف، ولم يرخص لنا في تركها على من يعرف إلا بمثلها، بأن يكون ناسخا لها أو مخصصا. ولم يجر على هذا الأصل الصحيح إلا المطلبي، رحمه الله، فلذلك قال أحمد بن حنبل ما قال) اهـ. وانظر: سير أعلام النبلاء 114/7 .

وقد قال الحافظ محب الدين ابن النجار البغدادي في كتاب "الرد على أبي بكر الخطيب البغدادي" في شأن هذا الأثر: (هذا لا يكاد يَصِحُّ عن أحمد بن حنبل، وإن صح فلا اعتدادَ به, لأنه إذا جعل رأيَ الشافعي صحيحا وخالفه كفر, ولا شك أنَّ أحمدَ يخالف الشافعيَّ في كثيرٍ من الأقوال). تاريخ بغداد 96/22

قلت: وهذه غفلة منه, فالمراد بالرأي أصول النظر والاستدلال, فهو يتكلم في الأصول التي يبني عليها الفقيهُ نظرَه واجتهاده, وتقرير البيهقي لكلام أحمد ظاهرٌ في التفاته إلى القواعد لا الفروع, ومعلوم أن الخلاف في الفروع لا ينافي الاتفاق في الأصول, فمخالفة أحمد للشافعي حصلت في الفروع لا الأصول, تأمل. ولذلك كان أحمد معدودا في أصحاب الشافعي العراقيين, ولا يبعد عَدُّ قوله وجها في مذهب الشافعي كما قرر ابن كثير والدهلوي خلافا للنووي, وانظر في ذلك ما كتبناه في هامش كتابنا "بلوغ المأمول" 540/2 - 541 . (ز)



ما لم يبلغهم أو لم يفهموه من القرآن, فكيف خفي عليهم ما عرفه مجتهد مثلهم, كما أنا وجدنا من أصحابه وأصحاب أبي حنيفة من يرد عليه ويخطئه, ويذكر له ما لم يبلغه من الحديث والسنة, ومن شك فليقرأ كتب الإمام الشافعي وكتب أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك وأصحاب الشافعي من الأئمة الكبار أهل القرن الثالث والرابع حتى يتحقق بجهله وفساد اعتقاده وظنه)[1762].

وقد قال المقريزي في "الخِطط" : (اعلم أنَّ الله عز وجل لما بعث نبينا محمدا رسولا إلى كافة الناس جميعا عربهم وعجمهم، وهم كلهم أهل شرك وعبادة لغير الله تعالى إلا بقايا من أهل الكتاب، كان من أمره مع قريش ما كان حتى هاجر من مكة إلى المدينة، فكانت الصحابة رضوان الله عليهم حوله يجتمعون إليه في كل وقت مع ما كانوا فيه من ضنك المعيشة وقلة القوت، فمنهم من كان يحترف في الأسواق، ومنهم من كان يقوم على نخله، ويحضر رسول الله في كل وقت، ومنهم طائفة عندما تجد أدنى فراغ مما هم بسبيله من طلب القوت، فإذا سئل رسول الله عن مسألة، أو حكم بحكم، أو أمر بشيء، أو فعل شيئا وعاه من حضر عنده من الصحابة، وفات من غاب عنه عِلْمُ ذلك، ألا ترى أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ قد خفي عليه ما عَلِمَه حمل بن مالك بن النابغة، من الأعراب من هذيل، في دية الجنين وخفي عليه. وكان يفتي في زمن النبي من الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وأبو الدراء وأبو موسى الأشعري وسلمان الفارسي رضي الله عنهم.فلما مات رسول الله واستُخْلِف أبو بكر الصديق ﷺ، تفرقت الصحابة رضي الله عنهم، فمنهم من خرج لقتال مسيلمة وأهل الردة، ومنهم من خرج لقتال أهل الشام، ومنهم من خرج لقتال أهل العراق، وبقي من الصحابة بالمدينة مع أبي بكر ﷺ عدة، فكانت القضية إذا نزلت بأبي بكر ﷺ قضى فيها بما عنده من العلم بكتاب الله أو سنة رسول الله، فإن لم يكن عنده فيها علمٌ من كتاب الله ولا من سنة رسول الله، سأل من بحضرته من الصحابة رضي الله عنهم عن ذلك، فإن وجد عندهم علما من ذلك رجع إليه وإلا اجتهد في الحكم. ولما مات أبو بكر وولي أمرَ الأمة من بعده عمرُ بن الخطاب ﷺ، فتحت الأمصار وزاد تفرق الصحابة رضي الله عنهم فيما افتتحوه من الأقطار، فكانت الحكومة تنزل بالمدينة أو غيرها من البلاد، فإن كان عند الصحابة الحاضرين لها في ذلك أثر عن رسول الله، حكم به، وإلا اجتهد أميرُ تلك البلدة في ذلك، وقد يكون في تلك

(1762) الفتاوى والرسائل الصغرى (ص 55 - 58)



القضية حكمٌ عن النبي موجودٌ عند صاحبٍ آخر، وقد حضر المدني ما لم يحضر المصري، وحضر المصري ما لم يحضر الشامي، وحضر الشامي ما لم يحضر البصري، وحضر البصري ما لم يحضر الكوفي، وحضر الكوفي ما لم يحضر المدني. كل هذا موجود في الآثار، وفيما علم من مغيب بعض الصحابة عن مجلس النبي في بعض الأوقات، وحضور غيره. ثم مغيب الذي حضر أمس وحضور الذي غاب، فيدري كل واحد منهم ما حضر، ويفوته ما غاب عنه، فمضى الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرنا، ثم خلف بعدهم التابعون الآخرون عنهم وكل طبقة من التابعين في البلاد التي تقدم ذكرها، فإنما تفقهوا مع من كان عندهم من الصحابة، فكانوا لا يتعدون فتاويهم إلا اليسير مما بلغهم عن غير من كان في بلادهم من الصحابة رضي الله عنهم، كاتباع أهل المدينة في أكثر فتاوي عبد الله بن عمر ﷺ، واتباع أهل الكوفة في الأكثر فتاوي عبد الله بن مسعود ﷺ، واتباع أهل مكة في الأكثر فتاوي عبد الله بن عباس ﷺ، واتباع أهل مصر في الأكثر فتاوي عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، ثم أتى من بعد التابعين رضي الله عنهم فقهاء الأمصار، كأبي حنيفة وسفيان وابن أبي ليلى بالكوفة، وابن جريج بمكة، ومالك وابن الماجشون بالمدينة، وعثمان البتي وسوار بالبصرة، والأوزاعي بالشام، والليث بن سعد بمصر، فجروا على تلك الطريق مِن أخذ كلِّ واحدٍ منهم عن التابعين من أهل بلده، فيما كان عندهم واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم، وهو موجود عند غيرهم)[1763].

إلى أن قال: (وانتدب أقوامٌ لجمع الحديث النبوي وتقييده، فكان أول من دون العلم محمد بن شهاب الزهري، وكان أول من صنف وبوب سعيد بن عروبة والربيع بن صبيح بالبصرة، ومعمر بن راشد باليمن، وابن جريج بمكة، ثم سفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، والوليد بن مسلم بالشام، وجرير بن عبد الحميد بالري، وعبد الله بن المبارك بمرو وخراسان، وهشيم بن بشير بواسط، وتفرد بالكوفة أبو بكر بن أبي شيبة بتكثير الأبواب وجودة التصنيف وحسن التأليف، فوصلت أحاديثُ رسول الله من البلاد البعيدة إلى من لم تكن عنده، وقامت الحجة على من بلغه شيءٌ منها، وجمعت الأحاديث المبينة لصحة أحد التأويلات المتأولة من الأحاديث، وعرف الصحيح من السقيم، وزيف الاجتهاد المؤدي إلى خلاف كلام رسول الله، وإلى ترك عمله، وسقط العذر عمن خالف ما بلغه من السنن ببلوغه إليه، وقيام الحجة عليه)[1764].

(1763) المواعظ والاعتبار 147/4 - 148

(1764) السابق 149/4



قال أبو شامة في "مختصر المؤمل" : (وقد كان العلماء في الصدر الأول معذورين في ترك ما لم يَقِفوا عليه من الحديث, لأنَّ الأحاديث لم تكن حينئذ بينهم مدوَّنة, إنما كانت تتلقى من أفواه الرجال وهم متفرقون في البلاد, ولو كان الشافعي وجد في زمانه كتابا في أحكام السنن أكبرَ من الموطأ لحفظه مضافا إلى ما تلقاه من أفواه مشايخه, فلهذا كان الشافعي بالعراق يقول لأحمد بن حنبل: أعلموني بالحديث الصحيح أَصِرْ عليه, وفي رواية: إذا صح عندكم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فقولوا لي حتى أذهب إليه.

ثم جمع الحفاظُ الأحاديثَ المحتَجَّ بها في الكتب ونوعوها وقسموها وسهلوا الطريق إليها, فبوبوها وترجموها وبينوا ضعفَ كثيرٍ منها وصحته, وتكلموا في عدالة الرجال وجرح المجروح منهم وفي علل الأحاديث ولم يَدَعُوا للمشتغل شيئا يتعلل به)[1765].

ولهذا قال الشعراني في "الميزان" : (واعتقادُنا واعتقادُ كلِّ مُنْصِفٍ في الإمام أبي حنيفة ﷺ بقرينةِ ما رويناه آنفا مِن ذَمّ الرأي والتبري منه, ومِن تقديمه النصَّ على القياس: أنه لو عاش حتى دُوِّنت أحاديثُ الشريعة وبعد رحيل الحُفَّاظ في جمعها من البلاد والثغور وظَفَر بها لأخَذَ بها وترك كلَّ قياسٍ كان قاسه, وكان القياسُ قَلَّ في مذهبه كما قَلَّ في مذهب غيره بالنسبة إليه, لكن لما كانت أدلةُ الشريعة مُفَرَّقة في عصره مع التابعين وتابع التابعين في المدائن والقرى والثغور كَثُرَ القياسُ في مذهبه بالنسبة إلى غيره من الأئمة ضرورة لعدم وجود النص في تلك المسائل التي قاس فيها, بخلاف غيره من الأئمة, فإنَّ الحفاظ كانوا قد رحلوا في طلب الأحاديث وجمعها في عصرهم من المدائن والقرى ودونوها فجاوبت أحاديث الشريعة بعضها بعضا, فهذا سبب كثرة القياس في مذهبه وقلته في مذاهب غيره)[1766].

(فائدة) : قال السيوطي: (إذا قال الحافظ المطلع الناقد في حديث: لا أعرفه، اعتُمِد ذلك في نفيه، كما ذكر شيخ الإسلام (يعني ابن حجر).

فإن قيل: يعارض هذا ما حكي عن أبي حازم: أنه روى حديثا بحضرة الزهري فأنكره وقال: لا أعرف هذا، فقيل له: أحَفِظْتَ حديثَ رسول اللّه صلى اللّه عليه كلَّه؟ قال: لا ، قال: فنصفه؟ قال: أرجو، قال: اجعل هذا من النصف الذي لم تعرفه، هذا وهو الزهري، فما ظنُّك بغيره, وقريبٌ منه ما أسنده ابنُ النجار في "تاريخه" عن ابن أبي عائشة قال: تكلم شاب يوما

(1765) مختصر المؤمل (ص 54) , وانظر: الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 64 - 65)

(1766) الميزان 227/1 - 228

عند الشعبي، فقال الشعبي: ما سمعنا بهذا، فقال الشاب: كل العلم سمعت؟ قال: لا، قال: فشطره؟ قال: لا، قال: فاجعل هذا في الشطر الذي لم تسمعه، فأفحم الشعبي.

قلنا: أجيب عن ذلك بأنه كان قبل تدوين الأخبار في الكتب، فكان إذ ذاك عند بعض الرواة ما ليس عند الحفاظ، وأما بعد التدوين والرجوع إلى الكتب المصنفة فيبعُد عدمُ الاطلاع من الحافظ الجهبذ على ما يورده غيرُه, فالظاهِرُ عدمُه)[1767].

(تنبيه: على ما وقع لابن عاشور من التهويل بشأن المقاصد في رفع الاختلاف وتحقيق الائتلاف)

ونحن وإن كنا لا ننكر مدخلية مراعاة المقاصد في تصحيح النظر الفقهي الاجتهادي, لكنَّ نقدَنا هنا موجَّهٌ إلى المبالغة التي لم نر لها وجها في كلام ابن عاشور, والتي جره تحمسه لها إلى التزام لوازمَ ننازعُه فيها أيضا.

فهو يقول في بيان باعثه على خوض غمار البحث في المقاصد الشرعية: (لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين، ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار). وهذا قاله في ديباجة كتابه "مقاصد الشريعة"[1768], وقال في أثناء الكتاب: (وإنَّ أعظمَ ما يهم المتفقهين إيجادُ ثلة من المقاصد القطعية، ليجعلوها أصلا يُصار إليه في الفقه والجدل)[1769], وقال أيضا: (إنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه)[1770].

وقد جعل في كتاب "أليس الصبح بقريب" من أسباب تأخُّرِ الفقه: (إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها, قال: وهذا موجب الخلاف سواء كان خلافا عاليا - أي بين المذاهب - أم نازلا - أي في المذهب الواحد -)[1771].

وقال في مقدمة "مقاصد الشريعة" : (دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عُسْر الاحتجاج بين المختلِفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلةٍ ضرورية،

(1767) تدريب الراوي 349/1

(1768) (ص 5)

(1769) مقاصد الشريعة (ص 140)

(1770) السابق (ص 142 - 143)

(1771) أليس الصبح بقريب (ص 173)

أو قريبةٍ منها، يُذعِنُ إليها المُكابِرُ ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهلُ العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة؛ فينقطع بين الجميع الحِجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج, ورأيت علماءَ الشريعة بذلك أولى، وللآخرة خير من الأولى)[1772].

فأقول: أما انتهاء أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى ما يقطع النزاع فلا أدري أين وقع عليه الشيخ, وإلا فكتب الكلام والفلسفة مبذولة, ولم نر أهلَها إلا في شقاق بعيد, ودونك كتاب "المحصل" للفخر الرازي, فـ"اخبُر تقله", وهل حار من حار من المتكلمين إلا من سلوك طريقهم, وقد قال الذهبي: (واغوثاه بالله، اذا كان الذين قد انتدبوا للرد على الفلاسفة قد حاروا ولحقتهم كسفة، فما الظن بالمردود عليهم؟!)[1773], وقد نقلنا في "بلوغ المأمول" طرفا صالحا من كلام أساطين المتكلمين في ذلك, وقد قال ابن عاشور نفسُه في "تفسيره" : (وجميعُ أخطاء أهل الضلالة في الجاهلية والأديان الماضية تسري إلى عقولهم من النظر السقيم والأقيسة الفاسدة وتقدير الحقائق العالية بمقاديرِ مُتعارَفِهم وعوائدهم وقياسِ الغائب على المشاهَد, وقد ضلَّ كثيرٌ من فِرَقِ المسلمين في هذه المسالك لولا أنهم ينتهون إلى معلوماتٍ ضرورية من الدين تعصمهم عند الغاية عن الخروج عن دائرة الإسلام, وقد جاء بعضهم وأوشك أن يقع)[1774], وقد نقلنا ثَمَّ رجوعَهم إلى طريق التسليم للوحي والكف عن الخوض فيما لم تأمُرِ الشريعة بالخوض فيه.

ثم من ذا الذي شرط لمسائل الشريعة أن تستنِد إلى القطع والضرورة التي لا تحتمل النقيضَ بوجه, وقد قال ابن عاشور نفسُه في "تفسيره" : (والحقُّ أنَّ الله ما كلَّفَنا في غير أصول الاعتقاد بأكثرَ مِن حصول الظن المستنِد إلى الأدلة)[1775] .

وقد صرح بهذا في مقدمة "مقاصد الشريعة" حيث قال: (إننا غيرُ ملتزمين للقطع وما يَقرُب منه في التشريع، إذ هو منوطٌ بالظن)[1776].

(1772) مقاصد الشريعة (ص 6)

(1773) زغل العلم (ص 44)

(1774) التحرير والتنوير 321/11

(1775) السابق 32/1

(1776) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 142)

والمراد بالظن الرجحانُ المستنِدُ للدليل, ومن عَمِلَ به فقد عَمِل بما عَلِم {وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ}.

وهذا على ما في مصطلح "القطع" من شائبة إجمال, لعل ما ذكرناه في "بلوغ المأمول" يأتي على بيانها وتفصيلها, فارجع إليه عند تعريف الدليل وما بعده حتى مسألة اشتراط قطعية قواعد الأصول.

ثم هذا الرجحان تتفاوت رتبه قوة وضعفا, قال القرطبي: (إنَّ الظن على مراتب في القوة والضعف)[1777], وقال الشاطبي: (مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف حتى تنتهي؛ إما إلى العلم، وإما إلى الشك)[1778], وليس ببعيدٍ أن يقع الوفاق في مواقع الظنون, قال الشوكاني: (وأما الظني فقد يكون جليا لا تختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الأنظار)[1779], وقال ابن عاشور: (الخلاف مركوز في الجبلة, بيد أن الله تعالى قد جعل أيضا في العقول أصولا ضرورية قطعية أو ظنية ظنا قريبا من القطع به تستطيع العقول أن تعين الحق من مختلف الآراء، فما صرف الناس عن اتباعه إلا التأويلات البعيدة التي تحمل عليها المكابرة أو كراهية ظهور المغلوبية، أو حب المدحة من الأشياع وأهل الأغراض، أو السعي إلى عرض عاجل من الدنيا)[1780].

وقد قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (المسائل التي اختلف فيها السلف والخلف وقد تيقَّنَّا صحةَ أحدِ القولين فيها كثيرٌ, مثل كون الحامل تعتد بوضع الحمل، وأن إصابة الزوج الثاني شرطٌ في حلها للأول، وأنَّ الغسلَ يجب بمجرد الإيلاج وإن لم ينزل، وأن ربا الفضل حرام، وأن المتعة حرام، وأن النبيذ المسكر حرام، وأن المسلم لا يقتل بكافر، وأن المسح على الخفين جائز حضرا وسفرا، وأن السنة في الركوع وضع اليدين على الركبتين دون التطبيق، وأن رفع اليدين عند الركوع والرفع منه سنة، وأن الشفعة ثابتة في الأرض والعقار, وأن الوقف صحيح لازم، وأن دية الأصابع سواء، وأن يد السارق تقطع في ثلاثة دراهم، وأن الخاتم من حديد يجوز أن يكون صداقا، وأن التيمم إلى الكوعين بضربة واحدة جائز، وأن صيام الولي عن الميت يجزئ عنه، وأنَّ الحاجَّ يلبي حتى يرمي جمرة العقبة، وأن المحرم له استدامة الطيب دون

(1777) المفهم 584/1

(1778) الموافقات 115/5

(1779) إرشاد الفحول 195/1

(1780) التحرير والتنوير 12/3



ابتدائه، وأن السنة أن يسلم في الصلاة عن يمينه وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله, السلام عليكم ورحمة الله, وأن خيار المجلس ثابت في البيع، وأن المصراة يرد معها عوض اللبن صاعا من تمر، وأن صلاة الكسوف بركوعين في كل ركعة، وأن القضاء جائز بشاهد ويمين، إلى أضعاف أضعاف ذلك من المسائل، ولهذا صرح الأئمة بنقض حُكْمِ مَن حَكَم بخلاف كثيرٍ من هذه المسائل، من غير طعنٍ منهم على مَن قال بها)[(1781)].

قلت: وأنت ترى أن الذي حقق الصحة في هذه المسائل إنما هو النصوص لا المقاصد, فالذي يساعد على تقليل الخلاف إنما هو العناية بالأدلة النقلية جمعا وفهما, ونبذ التعصب للمذاهب والتزام المحاماة عنها مطلقا, والتحقق بالإنصاف والعدل, والتعظيم لأمر الله ورسوله ﷺ.

وأما الرد إلى مطلق المقاصد العامة فلن يزيد الخلاف إلا تشعبا وانتشارا, لأنها مآخذُ كلية عالية بعيدة عن التعيين, إذ التعيين إنما يقع بالأدلة الجزئية من النصوص, وقد رأينا فيما تقدم غيرَ بعيدٍ عن عمر رضي الله عنه أن الذي رده إلى الصواب في المسائل التي أخطأ فيها إنما هو النصوص, أما المقاصد فهو الخبير بها, كيف وهو من أئمة الصحابة في الاجتهاد, ومع ذلك فإنها لم تفده في الجزئيات. وهذا هو وجه تشبث الزنادقة بباب المقاصد, لأنها كليات عامة مجملة يمكن التصرف في تنزيلها على أي غرض, وهذا دأب المبتدعة في استعمالهم ما لا ينضبط من الأدلة كما قال الشاطبي: (من نظر إلى طرق أهل البدع في الاستدلال عرف أنها **لا تنضبط**؛ **لأنها سيالة** لا تقف عند حد، وعلى وجهٍ يَصِحُّ لكل زائغٍ وكافرٍ أن يستدل على زيغه وكفره؛ حتى يَنسُب النِّحلةَ التي التزمها إلى الشريعة)[(1782)], ولهذا فإن الشريعة لم تكتف بالكليات بل تكفلت ببيان طرائق تحصيلها, وكل ذلك قد بيناه في كتابنا هذا.

ثم إذا كان متعصبة المقلدة قد تكلفوا لكثيرٍ من النصوص الظاهرة الجلية التأويلات المتكلَّفة البعيدة تصحيحا لمذاهب مقلَّدِيهم, فسيكون أهون عليهم التصرف في أصول المصالح وكليات المقاصد بما يناسب فروعَ مذهبهم.

ونقول أيضا في نقض دعواه أنَّ في المقاصد عصمةً للمتفقهين من الخلاف: المتفقهون في الدين هم المجتهدون, وملكة الاجتهاد لا تحصل لمن لم يرتو من علم الشريعة أصولا وفروعا وجرت منه المقاصد مجرى الدم من البدن, ومع ذلك لم تعصمهم معرفة المقاصد من

(1781) إعلام الموقعين 243/5 - 247

(1782) الاعتصام 139/2

الاختلاف, لأنَّ الشأنَ - كما قلنا - ليس في معرفة القواعد والمقاصد, فقد كان الصحابة أعلمَ الخلق كافة بمقاصد الرب ﷻ في كتابه ومقاصد رسوله ﷺ - وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في غضون الكتاب - ومع هذا فالخلاف الفقهي بينهم كان قائما على ساق, ومناظراتهم معلومة مشهورة, وكان فزعهم فيها إلى النصوص لا سيما نصوص السنة, فلو كان الاعتمادُ على مطلق المقاصد قاطعا للنزاع رافعا للخلاف لكانوا أحقَّ الخَلْقِ بتحقيق هذا الغرض, فلما وجدنا الخلاف بينهم قائما, عَلِمْنا فسادَ هذه الدعوى وبطلانها, لأنا نقطع بأن جريان هذا على من بعدهم أحق وأولى.

ومن نازع في هذا فليُرِنا تطبيق هذا المنهج على فروع الخلاف ليرفعه, فيحقق ما لم تحققه جهابذة الاجتهاد وأئمة الاستنباط على اختلاف الأعصار والأمصار, على أنَّ ابنَ عاشور في فروعٍ معدودة ساقها تمثيلا لإعمال المقاصد قد كتبنا عليها نقودا تبين ما فيها, مع أنها جديرةٌ بأن يكون له بها مزيدُ عنايةٍ يناسب غرضَه من الكتاب.

ثم إن كثيرا من المقاصد والقواعد لا يخفى على طلبة العلم بله المجتهدين.

وانظر تمثيلَه للمقاصد والقواعد القطعية حيث يقول: (ولقد فاضت كلماتٌ مباركة من بعض أئمة الدين، أمست قواعدَ قطعيةً للتفقه، إلا أنَّ تناثُرَها وانغمارَها بوقوعها في أثناء استدلالٍ على جزئيات، يسارع ذلك إليها بإبعادها عن ذاكرة مَن قد ينتفع بها عند الحاجة إليها. وهذه مِثْلُ قولهم: "لا ضرر ولا ضرار"، وقول عمر بن عبد العزيز: "تحدُث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور", وقول مالك في الموطأ: "ودين الله يسر", وقوله أيضا في ما جاء في الخِطبة: "وتفسير قول رسول الله: "لا يَخطُب أحدُكم على خِطبة أخيه" : أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه ويتفقان على صداق واحد معلوم، وقد تراضيا. فهي تشترط عليه لنفسها. فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه. ولم يَعْنِ بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد. فهذا باب فساد يدخل على الناس". ولَحِقَ بأولئك أفذاذ، أحسب أنَّ نفوسَهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في "قواعده"، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه "الفروق"؛ فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية)[1783].

وأنت خبير بأن ما ذكره معلومٌ مشتهر لا يخفى على عالم, وليس اختلافُ العلماء راجعا إلى خلافٍ في مثل قولهم "لا ضرر ولا ضرار" أو قول مالك في الموطأ: "ودين الله يسر", ليكون

(1783) مقاصد الشريعة (ص 23 - 27)

الوفاق على هذه القواعد رافعا للخلاف، بل الوفاق عليها قائم، والخلاف في الفروع قائم، وقد تقدم في الكتاب نماذج من اتفاق الفقهاء في القاعدة مع اختلافهم في التنزيل والتفريع، بل إنَّ شرائع الأنبياء مع اتفاقها على أصول المصالح وكلياتها، قد اختلفت في مسالكها وطرائق تحصيلها، كما قال الغزالي فيما مر في ثنايا الكتاب: (اختلفت قوانين الأنبياء في الأعصار بالإضافة إلى التفصيل ولم تختلف في أصل التكليف ودعوة الخلق عن اتباع الهوى إلى طاعة قانون الشرع).

ولهذا فقد تقدم أن الحنفية لَمَّا اعترضوا حديثَ التفليس بحجة أن السلعة من المشتري وثمنها في ذمته، فغرماؤه أحق بها كسائر مالِه، قال ابن عبد البر في "الاستذكار" : (**وهذا لا يَجهلُه عالِم**، ولكن الانقيادَ إلى السنة أولى بمعارضاتها بالرأي عند أهل العلم، وعلى ذلك العلماء)، وقال في "التمهيد" : (**وهذا ما لا يخفى على أحدٍ**، لولا أنَّ صاحبَ الشريعة جعل لصاحب السلعة إذا وجدها بعينها أَخْذَها).

قلت: ومثل ذلك يقال في ما ذكره ابن عاشور من رد مالكٍ حديثَ المصراة لمخالفته أصلَ "الخراج بالضمان"[1784].

وقاعدة "الخراج بالضمان" يحفظها صغار الطلبة، فليت شعري هل خفيت هذه القاعدة على من ذهب إلى مقتضى الحديث؟! على أن مالكا لم يرد هذا الخبر بل الرواية عنه بذلك منكرة، ولو صحت الرواية لما سلم له ذلك كما لم يسلم للحنفية، وقد بين العلماء أنه لا معارضة بين الحديث والقاعدة على التحقيق، وكل ذلك تقدم في صلب الكتاب.

والذي يقضي اللبيبُ منه العجب هو أنه بمثل هذه الأنظار السقيمة المستنتجة من فروع واهية ضعيفة يُرام رفع الخلاف وتحصيل الائتلاف.

ثم هذا التهويل من ابن عاشور بشأن المقاصد قد جره إلى الإغماز في الأصوليين بدعوى أنه لم تكن لهم العناية المطلوبة بمبحث المقاصد.

فقال في مقدمة "مقاصد الشريعة" : (إن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصافٍ تؤذن بها تلك الألفاظُ يمكن أن تُجعل تلك الأوصافُ باعثا على التشريع، فتقاس فروعٌ كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلِّها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مرادٌ من لفظ الشارع،

(1784) السابق (ص 73 - 75)

وهو الوصفُ المسمى بالعلة, قال: فهم قصروا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ، وهي عللُ الأحكام القياسية)[1785].

(1785) مقاصد الشريعة (ص 8 - 10) . ونحو ذلك عتبُه في كتابه "أليس الصبح بقريب" (ص177) على الأصوليين إغفالَهم لباب المقاصد في مصنفاتهم, حيث عد السبب الرابع من الأسباب الموجبة اختلالا في تعاطي أصول الفقه: (الغفلة عن مقاصد الشريعة, قال: فلم يدونوها في الأصول إنما أثبتوا شيئا قليلا في مسالك العلة, مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة, وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول, لأن بها يرتفع خلافٌ كبير, وقد وفق الله إليها أبا إسحاق الشاطبي فخصها بقسمٍ من كتابه "الموافقات") اهـ.

وقد تقدمه إلى هذه الملامة الشيخ عبد الله دراز في مقدمته لكتاب "الموافقات", فإنه بعد أن قرر أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب. وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها. قال: (ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية؛ أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوعَ من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئا من مقدمات علم الكلام ومسائله. وكان الأجدرُ - في جميع ما دونوه - بالاعتبار مِن صُلْب الأصول هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد. ولكنهم أغفلوا الركنَ الثاني إغفالا, فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات ... إلخ، مع أنَّ هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثيرٍ من المسائل التي جُلِبَت إلى الأصول من علوم أخرى. وقد وقف الفنُّ منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك، دائرٌ بين تلخيص وشرح, ووضع له في قوالب مختلفة. وهكذا بقي علمُ الأصول فاقدا قسما عظيما هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه؛ حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل, فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يُفصل كلَّ نوع منها, وأضاف إليها مقاصد المكلَّف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة وتسعة وأربعين فصلا من كتابه "الموافقات"، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية, لأنها مراعًى فيها مجرى العوائد المستمرة، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافا في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، وأن هذه الشريعة -كما يقول- خاصيتها السماح، وشأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير؛ ضعيفا وقويا، وتهدي الكافة؛ فهيما وغبيا) اهـ. [مقدمة مشهور بن حسن لكتاب الموافقات (ص 7)]

وكلامه فيه من المبالغة ما لم أجد له مسوغا, فالأمة لم ينقطع عن عصرٍ من عصورها أئمة مجتهدون تقوم بهم حجة الله على الخلق, قبل أن يضع الشاطبي ما وضع, وعلمه يقصر عن علومهم, فليت شعري هل كانت أهليتهم ناقصة حتى يستكملوها بتحصيل كتاب الشاطبي؟! أم كانوا جاهلين بكون الشريعة مبنية على مراعاة المصالح؟! وقد ذكرنا أن الشاطبي في غالب مباحثه عالة على من تقدمه من أئمة الأصول, وهل يخفى على مسلم "أن هذه الشريعة -كما يقول- خاصيتها السماح، وشأنها الرفق"؟! بل إن ما قرره الأصوليون أعلى, إذ به يتوصل إلى معرفة الأحكام الجزئية, وأما لو التفتنا إلى مطلق المقاصد والقواعد الكلية بقطع النظر عن الأدلة الجزئية, لما وقعنا على كبير طائل, كما كان حال أهل الفترات الذين أوقفتهم عقولُهم على طَرَفٍ من كليات المصالح. (ز)



أقول: صنيعُهم يقتضي المدح لا التثريب, فهل المدار إلا على النصوص, وهل كان تعويل السَّلَفِ في مناظراتهم ومباحثاتهم إلا على النصوص, وهل شيء أثقل على الزنادقة من النصوص, وهل تدثر من تدثر منهم بعلم المقاصد إلا للتملص من ضبط النصوص.

وأما حكمة الشريعة ومقصدها في الجزئيات فلا يتوصل إلى معرفتها إلا بقوانين الاستنباط, لأن المعبر عن حكمة الشريعة ومقصدها هو نصوصُها وألفاظُها, كما قال الشاطبي: (إنَّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع)[1786].

ثم لا يلزم أن يكون مناطُ الحكم الحكمة بعينها, بل كثيرا ما تعدل الشريعة إلى مظنتها, لغاية الضبط والاطراد, وهذا سبق تقريرُه في ثنايا الكتاب.

وأما المقاصد الكلية, وهي الأجناس العليا للمصالح, فهي معلومة من الدين بالضرورة يعرفها العام والخاص, والأصول وُضِعت لما يستقل بمعرفته الخواص.

وأما المقاصد العامة التي هي دون الأجناس العالية, كقواعد الأبواب والفصول فتلك لا تخفى على صغار الطلبة كما تقدم, على أن وضعها كان بعد استقراء الفروع المستنبطة من الأدلة بواسطة قواعد الأصول, ولذلك كانت قواعد الفقه متأخرة عن الفقه المتأخر عن الأصول[1787].

ثم إنهم قد شرطوا للعمل بالقواعدِ السلامةَ من المعارِض الراجح في الجزئية المعينة, وإلا فلو قام دليلٌ جزئي على حكمها فهو المتَّبَع وإن خالف القاعدة, وهذا أيضا تقدم بحثُه في صلب الكتاب, لأنَّ القواعدَ عبارةٌ عن أصول, والأصولُ تُستصحَب ما لم يَقُم الدليلُ على الاستثناء, كما هو شأنُ الأصول المقرَّرة عند العلماء من نحو: الأصل في الأشياء الإباحة, وفي الأعيان الطهارة, وفي الأبضاع التحريم, وفي الكلام الحقيقة... الخ, وكل أصل منها محتملٌ للاستثناء بالدليل الناقل عن الأصل, ولهذا قال ابن دقيق العيد: (التمسكُ بالأصلِ لا يفيدُ إلا الظن)[1788], وذلك للاحتمال المذكور, ومن هنا فإنك ترى السيوطي في "الأشباه والنظائر" عَقِبَ كلِّ قاعدةٍ يَذكُر ما استُثني منها من الفروع.

وقد قال الشيخ مصطفى الزرقا: (هذه القواعد الفقهية هي: أحكامٌ أغلبية غير مطردة, لأنها إنما تصور الفكرة الفقهية المبدئية التي تعبر عن المنهاج القياسي العام في حلول القضايا

(1786) الموافقات 401/5

(1787) وراجع في هذا كتابنا "بلوغ المأمول" 435/1 - 436

(1788) البحر المحيط 138/6

وترتيب أحكامها. والقياس كثيرا ما ينخرم ويُعدَل عنه في بعض المسائل إلى حلول استحسانية استثنائية لمقتضياتٍ خاصة بتلك المسائل, تجعل الحكمَ الاستثنائي فيها أحسنَ وأقرب إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة وجلب المصالح ودرء المفاسد ودفع الحرج. ولذلك كانت تلك القواعد الفقهية قلما تخلو إحداها من مستثنياتٍ في فروع الأحكام التطبيقية خارجةٍ عنها, إذ يرى الفقهاءُ أنَّ تلك الفروع المستثناة من القاعدة هي أليق بالتخريج على قاعدة أخرى, أو أنها تستدعي أحكاما استحسانية خاصة.

قال مهذب فروق القرافي نقلا عن العلامة الأمير: "من المعلوم أنَّ أكثرَ قواعد الفقه أغلبية".

ومِن ثَمَّ لم تُسَوِّغِ المجلة أن يقتصر القضاة في أحكامهم على الاستناد إلى شيء من هذه القواعد الكلية فقط دون نص آخر خاص أو عام يشمل بعمومه الحادثة المقضي فيها, لأنَّ تلك القواعد الكلية على ما لها من قيمةٍ واعتبار, هي كثيرةٌ المستثنيات, فهي دساتيرُ للتفقيه, لا نصوصٌ للقضاء)[1789].

فعاد الأمر - كما ترى - إلى التعويل على النصوص في الجزئيات وعدم الاستغناء عنها بالكليات, ثم النظر الصحيحُ في النصوص متوقفٌ على علم الأصول, فمَن عَدِمَ الأصولَ فقد عَدِمَ الجزئيات التي يلزم من عدمها عدمُ الكليات كما قرر أئمة المعقول ومنهم استمد الشاطبيُّ في تقرير ذلك في "القانون", وعلى هذا فمِن دون علم الأصول لا يبقى شيء, تأمل[1790].

(فائدتان) :

(الأولى) : قال الشيخ محمد زاهد الكوثري في كتابه "الإشفاق على أحكام الطلاق" : (وقد ذكر ابنُ رجب فائدةً نفيسة في أقضيةِ عُمَرَ في كتابه المذكور - (يعني كتاب "بيان مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث واحدة") - , ولا يمكنني أن أفوتها من غير أن أشير إليها وهي (أنَّ ما قضى به عُمَرُ على قسمين:

أحدهما: ما لم يُعلم للنبي ﷺ فيه قضاءٌ بالكلية, وهذا على نوعين: أحدهما: ما جمع فيه عمرُ الصحابةَ وشاورهم فيه وأجمعوا معه عليه, فهذا لا يشك فيه أحدٌ أنه الحقُّ, كالعمريتين, وكقضائه فيمن جامع في إحرامه أن يَمضي في نُسُكه وعليه القضاءُ والهدي, ومسائل كثيرة.

(1789) المدخل الفقهي العام 2/966 - 967

(1790) وقد تقدم قولُ القرافي: **(لولا أصولُ الفقه لم يَثبُتْ من الشريعة قليلٌ ولا كثير)**.



والثاني: ما لم يجمع الصحابة فيه مع عمر بل بقوا مختلفين فيه في زمنه, وهذا يسوغ فيه الاختلاف كمسائل الجد مع الإخوة.

والقسم الثاني: ما روي عن النبي ﷺ فيه قضاءٌ بخلاف قضاء عمر, وهو على أربعة أنواع:

أحدها: ما رجع فيه عمر إلى قضاء النبي ﷺ, وهذا لا عبرة فيه بقول عمر الأول.

والثاني: ما روي عن النبي ﷺ فيه حكمان, أحدهما: موافق لقضاء عمر, فإن الناسخ من النصين ما عمل به عمر.

والثالث: ما صح عن النبي ﷺ أنه رخص في أنواع من جنس العبادات فيختار عمر للناس ما هو الأفضل والأصلح ويلزمهم, فهذا لا يمنع العملَ بغير ما اختاره عمر.

والرابع: ما كان قضاء النبي ﷺ لعلة فزالت العلة فزال الحكم بزوالها (كالمؤلفة) أو وجد مانع يمنع من ذلك) اهـ[1791].

(الفائدة الثانية) : قال الشيخ محمد تقي العثماني في كتابه "أصول الإفتاء وآدابه" : (قد عرف في عبارات الفقهاء أنَّ الأحكام تتغير بتغيُّرِ الزمان. وليس هذا الأصل كليا بأن يتغير به جميعُ الأحكام الشرعية, كما زعمه بعضُ الإباحيين في عصرنا, وإنما المرادُ بهذا الأصل أنَّ بعض الأحكام تتغير بتغير الزمان, وإنما يقع هذا التغيرُ بأحد الوجوه الأربعة الآتية:

الأول: أن يكون الحكم معلولا بعلة, فإن فاتت العلة بتغير الزمان, تغير الحكم بفواتها.

الثاني: أن يكون الحكم مبنيا على العرف والعادة, فلو تغير العرف تغير الحكم. وهذا في الحقيقة يرجع إلى الوجه الأول, لأن تغير العرف إنما يغير الحكمَ إن كان الحكم السابق معلولا بالعرف.

والثالث: أن يتغير الحكم لضرورةٍ شديدة أو لعموم بلوى. ويقع التغير بقدر الضرورة.

والرابع: أن يتغير الحكم لسد الذرائع.

ونريد ههنا أن نشرحَ هذه الوجوهَ الأربعة بشيء من التفصيل. والله الموفق للصواب).

قلت: ونحن سنقتصر على كلامه في الوجه الأول, لأنه موضع الصلة ببحثنا.

قال رحمه الله: (مِن المسَلَّم لدى الفقهاء أنَّ الحكم يدور على العلة وجودا وعدما, فإن وجدت العلة ثبت الحكم وإن انعدمت انتفى الحكم, ثم قد تكون علة الحكم دائمة لا تنقطع أبدا, وحينئذ لا يتغير الحكم في زمنٍ من الأزمان, كحرمة الزنا والسرقة وشرب الخمر وأكل

(1791) الإشفاق على أحكام الطلاق (ص 43 - 44)



الخنزير في غير حالات الاضطرار, فإن علل هذه الأحكام دائمة لا تنقطع أبدا, وقد تكون علةُ الحكم قابلةً للتغير والانقطاع فحينئذ يتغير الحكم بتغيرها.

ولكن يجب ههنا معرفةُ أصلٍ مهم, وهو أن الحكم الشرعي إنما يدور على علته الشرعية لا على حكمته. وربما يلتبس على بعض الناس الأمرُ, فيظن الحكمة علة, ويزعم أن فقدان الحكمة مؤثرٌ في تغير الحكم, مع أن بين العلة والحكمة فرقا عظيما لا بد من استحضاره, وهو أن العلة وصفٌ يكون علامة لوجود الحكم, وأما الحكمة فهي الفائدة التي يُتوقع حصولُها من العمل بالحكم, وهذا مثل حرمة شرب الخمر, فإن حرمة الشرب حكمٌ, وكون المشروب خمر علة, وصيانة الإنسان عما يُذهب عقله حكمة, فيدور حكمُ الحرمة على علته يعني كون المشروب خمرا, فمهما وجدت الخمر ثبت حكم الحرمة, ولا يدور مع الحكمة, فلو وجد رجل لا يذهب عقله بشرب الخمر لا ينتفي حكم الحرمة في حقه, لأن العلة وهي كون المشروب خمرا باقية, وكذلك حكم قصر الصلاة, علته السفر, وحكمته الاحتراز عن المشقة, فيدور الحكم على علته وهو السفر دون حكمته وهي المشقة, فلو وجد مسافر لم تحصل له أية مشقة كما يقع كثيرا في عصرنا في سفر الطائرات والسيارات السريعة لا ينتفي حكم القصر, لأن العلة باقية وهي السفر, وبالعكس لو حصلت لرجلٍ مشقةٌ شديدة في بلده أو وطنه الأصلي لا يجوز له أن يقصر الصلاة, لأن العلة منتفية وهي السفر.

ويتضح ذلك بمثال حسي, وهو أننا نرى في عصرنا على ملتقيات الشوارع إشاراتٍ كهربائية تحمر تارة وتخضر أخرى, وذلك لضبط نظام المرور, فالقانون يفرض على كل سيارة أن تقف كلما رأت إشارةً حمراء وتسير إذا رأتها خضراء, فالأمر بالوقوف عند رؤية الإشارة الحمراء حكم, وكونها حمراء علة, وحكمة هذا الحكم صيانة المرور عن حوادث الاصطدام, فحكم الوقوف إنما يدور على علته وهي حمرة الإشارة دون حكمته وهي مظنة الاصطدام, فلو جاءت سيارة وليس على الشارع سيارة غيرها ولكنها رأت إشارة حمراء وجب عليها الوقوف وإن لم توجد الحكمة في خصوص هذه الواقعة.

فتبين مما ذكرنا أن الحكم لا يتغير بفقدان الحكمة في خصوص بعض الجزئيات وإنما يتغير بفقدان العلة.

قال: وبالجملة, فإن الحكم الشرعي يناط بالعلة لا بالحكمة والمصلحة, غير أن المصلحة والحكمة ربما تفيدان في معرفة علة الحكم إذا لم تكن العلة منصوصة في كلام الشارع.



فبطل بهذا قولُ كثيرٍ من المعاصرين المتجددين الذين يدَّعون تغييرَ الأحكام الشرعية بتغير بعض مصالحها, وإن هذا شيءٌ خطير تتعطل به جميعُ الأحكام الشرعية, فإنه يمكن لرجلٍ أن يقول: إن الصلاة حكمتها الرجوع إلى الله تعالى, وحيث تحصل لي هذا الرجوع قلبيا لم تبق الصلاة مفروضة عليَّ, كما يقول بعض الجهلة المنتحلين إلى الصوفية, ويمكن لرجل أن يقول: إن الجماعة في الصلاة إنما شرعت لإحداث الوحدة والتنظيم فيما بين المسلمين, ولما حصلت هذه المصلحة بطريق آخر فلا حاجة إلى الجماعة والعياذ بالله تعالى, ويستطيع رجل ثالث أن يقول: إن حرمة الخنزير كانت لدناسة الخنازير في ذلك العهد, وحيث وجدت الخنازير اليوم نظيفة نشأت في جو صحي نظيف, فلم تبق حرمتها اليوم, وقس على هذا, ولا شك أن مثل هذه الأقوال ضلالات نعوذ بالله منها.

وقد ألف جماعة من العلماء كتبا في بيان مصالح الأحكام الشرعية وبيان مقاصدها, وليس غرضهم أن تكون هذه المقاصد والمصالح هي مناط الأحكام الشرعة دائما بقطع النظر عن النصوص الشرعية, بل مقصودهم بيان المصالح لما جاء في النصوص من الأحكام حتى يتبين أن الشريعة لم تشرع حكما إلا ووراءه مصلحة للعباد في الدنيا أو الآخرة, وأن تؤخذ هذه المقاصد في عين الاعتبار في المباحات وفي الأمور التي ليس فيها نص شرعي, ولكن الحاكم في كونه مصلحة هو الشرع ونصوصه دون العقل المجرد أو أهواء النفوس, وذلك لأن هذه المقاصد مثل الحفاظ على النفس والمال والعرض ليست مطلوبة مطلقا, وفي جميع الأحوال, بل الحق كما قال الشاطبي رحمه الله تعالى: "أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية. ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت". فالذي يحكم في أمر أنه منفعة أو مضرة هو شرع الله عز وجل, فالمصلحة الظاهرة التي تعارض نصا من نصوص الشرع ليست مصلحة ولا منفعة في الحقيقة, وإنما هو وليدُ هوى النفوس الذي جاءت الشريعة لإبطال اتباعه.

وقد ظهر في زماننا ناسٌ يتمسكون بكلمة "المقاصد الشرعية" ويريدون أن يقيموها أمامَ النصوص الشرعية, بحجة أن المقصود من هذه الأحكام المنصوصة إقامة بعض المصالح وتحقيق بعض المقاصد, وبما أن هذه المصالح والمقاصد تختل في الظاهر بالعمل على ظواهر النصوص, فإننا مأمورون باتباع هذه المقاصد والمصالح دون اتباع ظواهر النصوص, وإن مثل هذه العقلية لا تؤدي إلا إلى هدم الشريعة كلها, وخلع ربقة التكليف على أساس المصالح والمقاصد المظنونة أو المتوهمة, والحق أن كل ما شرعه الله سبحانه وتعالى في ديننا مبني على



مصالح ومقاصد لا يشك فيه أحد, فإن الله سبحانه وتعالى لم يشرع حكما فيه عبث أو ضرر لخلقه, ولكن المصالح والمقاصد كلمات مبهمة فضفاضة, فكل من ينظر في قضايا الحياة بعقله المجرد يزعم في شيء أنه من المصالح والمقاصد بينما يزعم آخر أنه ليس من المصلحة ولا من مقاصد الحياة, فالعقل المجرد الذي لا يبني نفسه على الوحي الإلهي لا يكاد يصل إلى معيار يعتمد عليه عالميا لتحديد هذه المصالح والمقاصد.

وبالتالي فإن كل ما يعتبر من المقاصد الشرعية ليس على إطلاقه وإنما له حدودٌ وضوابط, مثل الحفظ على النفس: لا شك أنه من أهم مقاصد الشريعة, ولكن لا يستطيع قاتل نفس أن يتمسك بهذا المقصد الشرعي ويستغله لصيانة نفسه عن القصاص, وهذا هو الحال في جميع المقاصد. فالسؤال الأساسي بالنسبة إلى هذه المقاصد: من هو الذي يعين هذه المقاصد؟ ومن هو الذي يحد الحدود التي تعمل هذه المقاصد في إطارها؟ فلو فوضنا هذا التعيين إلى العقل المجرد لوقعت الشريعة في فوضى, فإن الشريعة إنما تأتي بأحكام منضبطة في الأمور التي ربما لا يهتدي فيها العقل المجرد إلى الصواب, فلو كان العقل البشري كافيا لهذا التعيين لما كان هناك داعٍ إلى إرسال الرسل ولا لتنزيل الكتب السماوية الإلهية, فالحق الواضح أنه لا سبيلَ إلى تعيين هذه المقاصد وتحديدها إلا بالرجوع إلى النصوص الشرعية من القرآن الكريم سنة رسول الله ﷺ, فلا نستطيع إذا أن نقيم بعض المقاصد الفضفاضة أمام النصوص الصريحة الثابتة سواء أكانت نصوص كتاب الله أم نصوصا من رسوله ﷺ, ولا أن نتخذ المقاصد والمصالح مأخذا أساسيا للتشريع ونلوي النصوص على أساسها. والحق أن المصالح والمقاصد إنما تؤخذ من النصوص فما جعله الله ورسوله مصلحة فهي المصلحة دون ما نزعمه مصلحة حسب آرائنا الشخصية. وقد اتفق علماء مقاصد الشريعة مثل الشاطبي والغزالي والشيخ ولي الله الدهلوي رحمهم الله تعالى كلهم على أن الأحكام تدور على العلل وليس على الحِكَم, وأنَّ الحكم والمصالح المعارضة لنصوص الشريعة ليست إلا ما سماه القرآن الكريم "الأهواء". يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى وهو الرائد في بيان المقاصد الشرعية: "الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عيادا لله. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت, وقد قال ربنا سبحانه: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}". وقال العلامة ولي الله الدهلوي رحمه الله تعالى: "نعم, كما أوجبت السنة هذه وانعقد عليها الإجماع, فقد أوجبت أيضا أنَّ نزولَ القضاء بالإيجاب والتحريم سببٌ عظيم



في نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لإثابة المطيع وعقاب العاصي... وأوجبت أيضا أنه لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح".) انتهى ما رمنا نقلَه من كلام الشيخ محمد تقي العثماني[1792].

وكنت قد اغتبطتُ بكلامه, لأنه - كما يظهر للمتأمِّل - قد جمع أطرافا كثيرة مما هو من لُباب فصول هذا الكتاب, وقد صادف آخِرَ الكتاب, فكان كالمختصر المفيد لكثيرٍ من مباحثه.

هذا ولله الحمد من قبل ومن بعد, وهو المسؤول بفضله ورحمته أن يتقبل هذا العمل ويعفو عما فيه من زلل, سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

وقد فرغت من تبييض كتاب "تسديد النظر" يوم الخميس التاسع عشر من شهر الله المحرم سنة 1438, وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه, والحمد لله رب العالمين.

(1792) أصول الإفتاء وآدابه (ص 240 - 248)



فهرس لأغلب المصادر والمراجع

- حرف الهمزة -

- آثار الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني, دار عالم الفوائد, الطبعة الأولى، 1434.

- آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي, دار عالم الفوائد - مكة, الطبعة الأولى, 1427, تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي.

- الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب, دار الكتب العلمية – بيروت, 1416 .

- إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الأولى، 1986.

- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم, دار الحديث - القاهرة, الطبعة الأولى، 1404 .

- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي, المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق, تحقق: عبد الرزاق عفيفي.

- إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد, بيت الأفكار الدولية.

- أحكام أهل الذمة لابن القيم, رمادى للنشر – الدمام, الطبعة الأولى، 1418 , تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري.

- أحكام القرآن لابن العربي, دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان, الطبعة الثالثة، 1424.

- إحياء علوم الدين للغزالي, دار المعرفة – بيروت.

- أدب الدنيا والدين للماوردي, مكتبة الحياة.

- أدب الطلب ومنتهى الأدب لمحمد بن علي الشوكاني, دار ابن حزم – بيروت, الطبعة الأولى، 1419 , تحقيق: عبد الله يحيى السريحي.

- الأذكياء لابن الجوزي, مكتبة الغزالي.

- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول, لمحمد بن علي الشوكاني اليمني, دار الكتاب العربي, الطبعة الأولى, 1419 , تحقيق: أحمد عناية.

- الاستذكار لابن عبد البر, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1421.



- الأسرار الخفية الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية, دراسة حول كتاب "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة" لمصطفى حلمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1425.

- أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري مع حاشية الرملي, دار الكتاب الإسلامي.

- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي, الفاروق الحديثة للطباعة والنشر – القاهرة, الطبعة الأولى, 1423.

- الأشباه والنظائر لابن نجيم, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1419.

- الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى 1411.

- الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1411 .

- أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان, مؤسسة الرسالة, الطبعة التاسعة 1421 .

- أصول فقه الإمام مالك "أدلته النقلية" لعبد الرحمن الشعلان, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, الطبعة الأولى, 1424.

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر ابن عاشور, الشركة التونسية للتوزيع – تونس, المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر, الطبعة الثانية.

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي, دار الفكر – بيروت, 1415.

- الاعتصام للشاطبي, دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى، 1429 , تحقيق جماعة.

- الأعلام لخير الدين الزركلي, دار العلم للملايين - بيروت, الطبعة الخامسة, 1980م.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم, دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى، 1423 هـ تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان.

- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي, دار المنهاج - بيروت, الطبعة الأولى, 1429 , بعناية: أنس الشرفاوي.

- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية, دار عالم الكتب – بيروت, الطبعة السابعة، 1419, تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل.



- إكفار الملحدين في ضروريات الدين لمحمد أنور شاه الكشميري, إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – باكستان, الطبعة الثالثة, 1424 .

- إكمال إكمال المعلم للأبي المالكي, دار الكتب العلمية.

- إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض, دار الوفاء – مصر, الطبعة الأولى، 1419.

- أليس الصبح بقريب لمحمد الطاهر ابن عاشور, دار السلام – القاهرة, الطبعة الأولى, 1427 .

- الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر ابن السَّمعاني, مكتبة أضواء المنار – السعودية, الطبعة الأولى، 1417, تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر, دار الكتب العلمية – بيروت.

- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد لابن الوزير اليمني, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الثانية، 1987م .

- الإيضاح في المناسك للنووي مع حاشية ابن حجر الهيتمي, دار الحديث – بيروت.

- إيضاح المبهم من معاني السلم للدمنهوري, دار الفرفور – دمشق, الطبعة الأولى, 1421 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار لصالح الفُلَّاني, دار المعرفة – بيروت.

- إيقاظ الوسنان في العمل بالسنة والقرآن لمحمد بن علي السنوسي, مطبعة حجازي – القاهرة, الطبعة الأولى, 1357.

– حرف الباء –

- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي, دار الكتبي, الطبعة الأولى، 1414 .

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد, لأبي الوليد ابن رشد القرطبي الحفيد, دار الحديث – القاهرة, 1425 .

- بدائع الفوائد لابن القيم, دار الكتاب العربي – بيروت.

- البداية والنهاية لابن كثير, دار الفكر, 1407.

= البداية والنهاية, دار هجر, الطبعة الأولى، 1418, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني, دار المعرفة – بيروت.



- البرهان في أصول الفقه للجويني, الوفاء - مصر, الطبعة الرابعة ، 1418, تحقيق: د. عبد العظيم الديب.

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية لابن تيمية, مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، 1415 , تحقيق: موسى الدويش.

- بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري, مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة التاسعة, 2009.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لابن رشد, دار الغرب الإسلامي – بيروت, الطبعة الثانية، 1408.

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية, لابن تيمية, مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف, الطبعة الأولى، 1426 , تحقيق جماعة.

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني, دار المدني – السعودية, الطبعة الأولى، 1406, تحقيق: محمد مظهر بقا.

- حرف التاء -

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي, دار الكتاب العربي - بيروت, الطبعة الثانية، 1413 , تحقيق: عمر عبد السلام التدمري.

- التبصرة للشيرازي, دار الفكر – دمشق, الطبعة الأولى، 1403, تحقيق: محمد حسن هيتو.

- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام, لابن فرحون اليعمري, مكتبة الكليات الأزهرية, الطبعة الأولى، 1406 .

- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه, إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني, دار الكلمة, الطبعة الأولى, 1436.

- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير) لمحمد الطاهر بن عاشور, الدار التونسية للنشر - تونس, 1984 .

- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري, دار الكتب العلمية - بيروت.

- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم الباجوري, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1422 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري, وزارة الأوقاف القطرية, الطبعة الأولى 1434. تحقيق: علي بن عبد الرحمن الجزائري.

- التحقيق في مسائل الأصول التي اختلف النقل فيها عن مالك لحاتم باي, مجلة الوعي الإسلامي, الطبعة الأولى, 1432.

- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لجلال الدين السيوطي, دار طيبة, تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي.

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض بن موسى اليحصبي, مطبعة فضالة – المغرب, تحقيق جماعة.

- التسعينية لابن تيمية, مكتبة المعارف – الرياض, الطبعة الأولى, 1420 , تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان.

- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي, مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث, الطبعة الأولى، 1418 , تحقيق: د. سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع.

- التعريفات للجرجاني, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الأولى، 1405, تحقيق: إبراهيم الأبياري.

- التعيين في شرح الأربعين لسليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، مؤسسة الريان – بيروت, الطبعة الأولى، 1419.

- تفسير القرآن العظيم لابن كثير, الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع, الطبعة الثانية 1420, تحقيق: سامي بن محمد سلامة.

- تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد لجلال الدين السيوطي, دار الدعوة – الاسكندرية, الطبعة الأولى، 1403.

- التقرير والتحبير ابن أمير حاج, دار الكتب العلمية, الطبعة الثانية، 1403.

- تلبيس إبليس لابن الجوزي, دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت, الطبعة الأولى، 1421 .

- التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني, مكتبة صبيح - مصر.

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الأولى، 1400 , تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر, وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387, تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري.

- التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة للقاضي عياض, دار ابن حزم – بيروت, الطبعة الأولى، 1432, تحقيق: محمد الوثيق، وعبد النعيم حميتي.

- التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر لعارف بن مسفر المالكي, جامعة أم القرى – مكة, 1435.

- التوضيح في شرح التنقيح لحلولو, جامعة أم القرى.

- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب لخليل بن إسحاق الجندي المصري, مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث, الطبعة الأولى، 1429.

- تيسير التحرير لأمير بادشاه, مصطفى البابي الحلبي – مصر, 1351.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر السعدي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الأولى 1420, تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق.

– حرف الثاء –

- الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية لعابد السفياني, جامعة أم القرى – مكة, 1407.

- ثمر الثمام شرح غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام للأمير, دار المنهاج – جدة, الطبعة الأولى, 1430.

– حرف الجيم –

- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر, دار ابن الجوزي - السعودية, الطبعة الأولى, 1414, تحقيق: أبي الأشبال الزهيري.

- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي, مؤسسة الرسالة - بيروت, الطبعة السابعة, 1417, تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس.

- جامع المسائل لابن تيمية, دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع, الطبعة الأولى، 1422, تحقيق : محمد عزير شمس.

- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين لنعمان بن محمود الآلوسي, المكتبة العصرية – بيروت, الطبعة الأولى, 1427 .

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية, دار العاصمة - الرياض, الطبعة الأولى، 1414, تحقيق: د. علي حسن ناصر, و د. عبد العزيز إبراهيم العسكر, و د. حمدان محمد.



- حرف الحاء -

- حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار, دار الفكر – بيروت, الطبعة الثانية، 1412 .

- حاشية الباجوري على السلم, مكتبة محمد علي صبيح وأولاده – القاهرة, 1385 .

- حاشية الباجوري على السنوسية, دار الفرفور – دمشق, الطبعة الأولى, 1421, تحقيق: عبد السلام شنار.

- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لابن عاشور, مطبعة النهضة – تونس, الطبعة الأولى 1341 .

- حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي, المكتبة العصرية – بيروت, 1426 .

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدَّرْدير, دار الفكر.

- حاشية السوسي على شرح الحطاب للورقات (قرة العين), المطبعة التونسية, الطبعة الثالثة, 1351.

- حاشية الشيخ محمد عليش على المطلع شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري, المكتبة الأزهرية للتراث.

- حاشية الصاوي على شرح الخَرِيدة للدردير, مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- حاشية الصبان على شرح السلم للملوي, مطبعة البابي الحلبي بمصر, الطبعة الثانية, 1357 .

- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع, دار الكتب العلمية.

- حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي, دار الجيل – بيروت, الطبعة الأولى، 1426 , تحقيق: السيد سابق.

- الحِداد على امرأة الحَدَّاد لمحمد الصالح بن مراد, المطبعة التونسية – تونس, الطبعة الأولى.

- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا الأنصاري, دار الفكر المعاصر - بيروت, الطبعة الأولى، 1411, تحقيق: د. مازن المبارك.

- الحق المر لمحمد الغزالي, دار نهضة مصر, الطبعة السابعة, أكتوبر 2005م.

- حكم الجاهلية لأحمد شاكر, مكتبة السنة.



- حرف الدال -

- دراسة في فقه مقاصد الشريعة ليوسف القرضاوي.

- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية، 1411 , تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني, مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد, الهند, الطبعة الثانية، 1392.

- دستور العلماء للأحمد نكري, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1421 .

- دلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1405 .

- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين لابن علان, دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت, الطبعة الرابعة، 1425 , تحقيق: خليل مأمون شيحا.

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، دار التراث للطبع والنشر – القاهرة, تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور.

- الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري, مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة الأولى, 1996.

- حرف الذال -

- ذم الهوى لابن الجوزي, دار الكتاب العربي, الطبعة الأولى, 1418 , تحقيق: خالد العلمي.

- ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي, مكتبة العبيكان – الرياض, الطبعة الأولى، 1425 , تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

- حرف الراء -

- رحلة الحج إلى بيت الله الحرام لمحمد الأمين الشنقيطي, دار ابن تيمية – القاهرة.

- الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي القاري, دار المأمون للتراث – دمشق, الطبعة الأولى، 1415 , تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا.

- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي, مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة.

- الرد على المنطقيين المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية, مؤسسة الريان – بيروت, الطبعة الأولى, 1426, تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي.

- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب للبابرتي, مكتبة الرشد ناشرون, الطبعة: الأولى، 1426.

- رسائل ابن حزم, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, تحقيق: إحسان عباس.

- الرسالة للشافعي, دار الكتب العلمية - بيروت, تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

- رسالة التوحيد لمحمد عبده مع تعليقات محمد رشيد رضا, كتاب الثقافة الجديدة – الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- رسالة المسترشدين للحارث بن أسد المحاسبي, مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب, الطبعة الثانية، 1391 , تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي, عالم الكتب – بيروت, الطبعة الأولى، 1419 , تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود.

- الروح لابن قيم الجوزية, دار الكتب العلمية – بيروت.

- الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ﷺ لابن الوزير اليمني, دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع, تحقيق: علي بن محمد العمران.

- روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم, دار الكتب العلمية - بيروت ، 1412 .

- روضة الناظر وجُنَّة المُناظِر لابن قدامة المقدسي, مؤسسة الريان, الطبعة الثانية 1423 .

– حرف السين –

- سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام, لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني, مكتبة مصطفى البابي الحلبي, الطبعة الرابعة, 1379 .

- سلاسل الذهب لبدر الدين الزركشي, الطبعة الثانية, 1423 , تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

- السلسلة الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني, مكتبة المعارف - الرياض.

- سير أعلام النبلاء للذهبي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الثالثة، 1405 , تحقيق جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط.



- سيكولوجية الجماهير لغوستاف لوبون, دار الساقي, الطبعة الأولى 1991, ترجمة وتقديم: هاشم صالح.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني, دار ابن حزم, الطبعة الأولى.

- حرف الشين -

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد ابن سالم مخلوف, دار الكتب العلمية – لبنان, الطبعة الأولى، 1424.
- شرح الجوهرة في التوحيد للصاوي, دار ابن كثير – دمشق, الطبعة الثانية, تحقيق: د. عبد الفتاح البزم.
- شرح صحيح البخارى لابن بطال, مكتبة الرشد – الرياض, الطبعة الثانية، 1423.
- شرح صحيح مسلم للنووي, دار إحياء التراث العربي - بيروت, الطبعة الثانية، 1392.
- شرح العضد على ابن الحاجب مع حواشيه, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, 1424 .
- شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية, المكتبة العصرية - بيروت, الطبعة الأولى, 1425 , تحقيق: محمد بن رياض الأحمد.
- شرح الكوكب المنير للفتوحي, مكتبة العبيكان - الرياض, 1413, تحقيق: د. محمد الزحيلي, و د. نزيه حماد.
- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي سليمان بن عبد القوي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الأولى ، 1407 , تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني, عالم الكتب – بيروت, الطبعة الثانية, 1419, تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم, دار المعرفة – بيروت, 1398.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي, مطبعة الإرشاد – بغداد, الطبعة الأولى، 1390, تحقيق: حمد الكبيسي.
- شم العوارض في ذم الروافض للملا علي القاري, مركز الفرقان للدراسات الإسلامية, الطبعة الأولى، 1425.



- حرف الصاد -

- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم, دار العاصمة - الرياض, الطبعة الثالثة، 1418, تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

- صيد الخاطر لابن الجوزي, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى, 1425, تحقيق: حسن المساحي سويدان.

- حرف الضاد -

- الضروري في أصول الفقه لابن رشد الحفيد, دار الغرب الإسلامي – بيروت, الطبعة الأولى، 1994م, تحقيق: جمال الدين العلوي.

- ضوابط المصلحة لمحمد سعيد رمضان البوطي, مؤسسة الرسالة.

- حرف الطاء -

- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى, دار المعرفة - بيروت, تحقيق: محمد حامد الفقي.

- طبقات الشافعية لابن كثير, دار المدار الإسلامي – بيروت, تحقيق: عبد الحفيظ منصور.

- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي, هجر للطباعة والنشر والتوزيع, الطبعة الثانية، 1413 , تحقيق: د. محمود محمد الطناحي, و د. عبد الفتاح محمد الحلو.

- طبقات الصوفية للسلمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1419.

- طرح التثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين, وأكمله ولده أبو زرعة ولي الدين ابن العراقي أحمد بن عبد الرحيم, دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- حرف العين -

- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ لصالح بن مهدي المقبلي, الطبعة الأولى بمصر, 1328 .

- عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني, دار القادري – دمشق, الطبعة الثانية, 1418.

- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني, دار إحياء التراث العربي – بيروت.



- عمل من طب لمن حب لأبي عبد الله المقري, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, 1424 .

- العواصم من القواصم لأبي بكر ابن العربي, مكتبة دار التراث – القاهرة, تحقيق: عمار الطالبي.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم آبادي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة الثانية، 1415 .

– حرف الغين –

- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر للحموي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1405.

- غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي) لإمام الحرمين الجويني, دار الدعوة, الطبعة الثالثة, تحقيق: د. مصطفى حلمي و د. فؤاد عبد المنعم أحمد.

- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1425.

– حرف الفاء –

- الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي, دار الفكر.

- الفتاوى الكبرى لابن تيمية, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1408 .

- الفتاوى والرسائل الصغرى لأحمد بن الصديق الغماري, الطبعة الأولى, 1421 , جمع وتحقيق وتنسيق: عبد الله بن عبد القادر التليدي.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر, دار المعرفة - بيروت، 1379 .

- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب الحنبلي, مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية, الطبعة الأولى، 1417 , تحقيق جماعة.

- فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم, طبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر, 1355 .

- الفروق للقرافي, دار السلام - القاهرة, الطبعة الأولى, 1421, تحقيق: د. محمد أحمد سراج و د. علي جمعة.

= الفروق للقرافي, ومعه حاشية ابن الشاط إدرار الشروق على أنوار الفروق, ومعهما تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي بن حسين, عالم الكتب.

- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم, مكتبة الخانجي - القاهرة.

- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية, الناشر: مكتبة دار البيان – دمشق, 1405 , تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط.

- فضائح الباطنية للغزالي, مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.

- فقه المقاصد لجاسر عودة.

- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي, دار ابن الجوزي – السعودية, الطبعة الثانية، 1421 , تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي.

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد الحجوي الفاسي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة: الأولى, 1416 .

- الفوائد في اختصار المقاصد لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام, دار الفكر – دمشق, الطبعة الأولى، 1416.

- الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام للبلقيني, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر, الطبعة الأولى، 1434.

- فيض الباري على صحيح البخاري لمحمد أنور شاه الكشميري, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1426 .

- فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي, المكتبة التجارية الكبرى - مصر, الطبعة الأولى، 1356 .

- في ظلال القرآن لسيد قطب, دار الشروق – بيروت, الطبعة السابعة عشرة, 1412 .

– حرف القاف –

- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الثامنة، 1426 .

- قانون التأويل للقاضي أبي بكر بن العربي, دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة, الطبعة الأولى، 1406, تحقيق: محمد السليماني.

- قواطع الأدلة لأبي المظفر ابن السَّمعاني, مكتبة التوبة, الطبعة الأولى, 1419 , تحقيق جماعة.

- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام, دار الكتب العلمية - بيروت.

= قواعد الأحكام, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى, 1421, نحقيق: نزيه حماد, وعثمان ضميرية.

- قواعد التصوف لأحمد زروق, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1424 .

- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد الزحيلي, دار الفكر – دمشق, الطبعة الأولى، 1427.

- القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام, مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، 1375, تحقيق: محمد حامد الفقي.

– حرف الكاف –

- الكاشف عن حقائق السنن شرح على مشكاة المصابيح للطيبي, مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة, الطبعة الأولى، 1417 , تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي.

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي, مكتبة لبنان ناشرون – بيروت, الطبعة الأولى, 1996م , تحقيق: د. علي دحروج.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الثالثة, 1407 .

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري الحنفي, دار الكتاب الإسلامي.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة, مكتبة المثنى – بغداد, 1941 .

- الكليات لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الثانية, 1419, تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري.

– حرف اللام –

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين الجويني، عالم الكتب – لبنان, الطبعة الثانية، 1407, تحقيق: فوقية حسين محمود.

– حرف الميم –

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي, مكتبة الإيمان، المنصورة – مصر.

- مبادئ الأصول لعبد الحميد محمد بن باديس, الشركة الوطنية للكتاب, الطبعة الثانية، 1988, تحقيق: عمار الطالبي.

- مجموع الفتاوى لابن تيمية, جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم, طبعة الرياض.



- مجموعة رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي, الفاروق الحديثة للطباعة والنشر, تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني.

- محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1418 , تحقيق: محمد باسل عيون السود.

- محاضرات لمحمد الفاضل ابن عاشور, مركز النشر الجامعي – تونس, 1999.

- المحصول في أصول الفقه لأبي بكر ابن العربي, دار البيارق - الأردن, الطبعة الأولى، 1420, تحقيق: حسين علي اليدري.

- المحصول في علم الأصول للفخر الرازي, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض, الطبعة الأولى، 1400, تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي, دار العلوم الإنسانية – دمشق, الطبعة الثالثة, 1409 .

- مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول لأبي شامة المقدسي, مكتبة الصحوة الإسلامية – الكويت, 1403, تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد.

- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الثانية، 1393, تحقيق: محمد حامد الفقي.

- المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى 1418.

- المدخل إلى السنن الكبرى لأبي بكر البيهقي, دار الخلفاء للكتاب الإسلامي – الكويت, تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي.

- مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين الشنقيطي, دار عالم الفوائد - مكة, الطبعة الأولى, 1426.

- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري, دار الفكر - بيروت, الطبعة الأولى، 1422 .

- المستصفى في الأصول للغزالي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة الأولى، 1413, تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

- المصباح المنير للفيومي, المكتبة العلمية - بيروت.

- معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي, دار طيبة للنشر والتوزيع, الطبعة الرابعة، 1417 , تحقيق جماعة.



- معالم السنن لأبي سليمان الخطابي, المطبعة العلمية – حلب, الطبعة الأولى, 1351 .
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1403, تحقيق: خليل الميس.
- معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي لتقي الدين السبكي.
- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي, المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة, تحقيق: حميش عبد الحق.
- المغني لابن قدامة, دار الفكر - بيروت, الطبعة الأولى, 1405 .
- مغيث الخلق في ترجيح القول الحق لإمام الحرمين الجويني, المطبعة المصرية, الطبعة الأولى, 1352.
- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة لجلال الدين السيوطي, الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة, الطبعة الثالثة، 1409 .
- مفتاح دار السعادة لابن القيم, دار الكتب العلمية – بيروت.
= مفتاح دار السعادة, ط المجمع.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد بن مصدفى الشهير بطاش كبرى زاده, دار الكتب العلمية – لبنان, الطبعة الأولى, 1405.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي, دار الكلم الطيب ودار ابن كثير – دمشق, الطبعة الأولى, 1417, حققه جماعة.
- مقاصد الرعاية لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام, دار الفكر – دمشق, الطبعة الأولى، 1416.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر, 1425, تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي, دار الغرب الإسلامي, الطبعة الخامسة, 1993.
- مقالات الكوثري, المكتبة التوقيفية – مصر.
- مقدمة ابن خلدون, دار الفكر - بيروت, 1421.
- مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث) لأبي عمرو ابن الصلاح, دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت, 1406 , تحقيق: نور الدين عتر.

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال, أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لمحمد أركون, دار الساقي, ترجمة وتعليق: هاشم صالح.

- المنثور في القواعد للزركشي, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت, الطبعة الثانية، 1405, تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود.

- المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي, دار الفكر – دمشق, الطبعة الثالثة، 1419, تحقيق: محمد حسن هيتو.

- مناقب الإمام الشافعي لفخر الدين الرازي, مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة, الطبعة الأولى, 1406.

- مناقب الشافعي للبيهقي, مكتبة دار التراث – القاهرة, الطبعة الأولى، 1390.

- منع الموانع عن جمع الجوامع لابن السبكي, دار البشائر الإسلامية – بيروت, الطبعة الأولى, 1420, تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, الطبعة الأولى، 1406, تحقيق: محمد رشاد سالم.

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1418 .

- الموافقات للشاطبي, دار ابن عفان, الطبعة الأولى, 1417 , تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان.

- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب الرُّعيني المالكي, دار الفكر, الطبعة الثالثة، 1412.

- موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين, دار النوادر, الطبعة الأولى, 1431.

- الموسوعة الفقهية الكويتية, إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت, طبعة ذات السلاسل - الكويت, الطبعة الثانية, 1404 .

- الميزان لعبد الوهاب الشعراني, عالم الكتب, الطبعة الأولى, 1409, تحقيق: عبد الرحمن عميرة.

– حرف النون –

- نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي, دار ابن حزم – بيروت, الطبعة الثالثة, 1423 , تحقيق وإكمال: د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي.

- نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.

- نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين لعبدالرحمن القرضاوي, جامعة القاهرة, 2000م.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني, الدار العالمية للكتاب الإسلامي, الطبعة الثانية, 1412.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي, دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

- نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي, مكتبة نزار الباز, الطبعة الأولى, 1416, تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود, وعلي محمد معوض.

- نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لمحمد الخضر حسين بعناية محمد عمارة, دار الشروق – القاهرة, 1410.

- نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي, دار ابن حزم - بيروت, الطبعة الأولى, 1420 , تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل.

- نيل الأوطار للشوكاني, دار الحديث – مصر, الطبعة الأولى، 1413.

– حرف الواو –

- الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو, مؤسسة الرسالة - بيروت, الطبعة الثالثة, 1410 .

- وفيات الأعيان لابن خلكان, دار صادر - بيروت, 1971م, تحقيق: إحسان عباس.

فهرس مباحث الكتاب













